Deutsche Theologie

Zweiter Band

Der Erlösungsgedanke

Bericht über den 2. deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (Herbst 1928)

Herausgegeben

von

D. E. Pfennigsdorf

BT
10
.D4
1928

...gen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1929

Deutsche Theologie: Band 1

Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach. (Herbst 1927.) Herausgegeben von Prof. D. A. Titius. 1928. VII, 230 Seiten. gr. 8°. 6 RM.

„... Wer den Bericht liest, erkennt vor allem, welch ungeheurer Fortschritt sich an unserer theologischen Gesamtlage vollzogen hat. Der Krieg hat den Streit zwischen der „liberalen" und der „positiven" Theologie zu den Akten gelegt oder doch in eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Gleichberechtigten, Wesensverwandten umgewandelt. Er hat überdies Fragen in den Vordergrund geschoben, denen gegenüber mit den alten Schlagwörtern nichts mehr anzufangen ist. Von diesem erfreulichen Wandel legte zum erstenmal der vorjährige Theologentag Zeugnis ab. ... Die Vertreter der verschiedenen Richtungen stellten sich einander offen, rückhaltlos, und nur auf das eine bedacht, die Erkenntnis der Wahrheit zu fördern. Das hat den vorjährigen Theologentag zu einem Markstein und Wegweiser für unsere deutsche Theologie und Kirche gemacht. ... Der Bericht ist trotz des Jahres, das inzwischen verflossen ist, nicht veraltet; er behält seinen vollen Wert und wird auch durch die Verhandlungen des bevorstehenden zweiten Theologentages, die ganz anderen Fragen gelten, nicht überholt werden." (D. Kübel in dem Frankfurter Blatt „Die Gemeinde" 1928, 40.)

„Every British theologian who wishes to be abreast of contemporary German theology should carefully study this volume." (The Expository Times 1928.)

Erich Seeberg:

Luthers Theologie. Motive und Ideen

I. Die Gottesanschauung. 1929. 6*, 218 Seiten. gr. 8°. Geheftet 14 RM.

Was der Vortrag auf dem Eisenacher Theologentag nur skizzierte, wird hier in vollem Umfang vorgelegt. Das Buch ist die Arbeit eines Kirchengeschichtlers. Sie sucht deshalb Luthers Gottesanschauung aus ihrer Umwelt zu verstehen und geht den einzelnen Entwicklungsstufen sorgfältig nach, aber gerade dadurch kommt sie zu mancherlei neuen und wertvollen Ergebnissen. Die Darstellung ist flüssig und gut lesbar nicht zuletzt durch Verlegung des wissenschaftlichen Apparats in die Anmerkungen.

E. Lohmeyer:

Der Brief an die Philipper

erklärt. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. IX, 1. 8. Auflage.) 192 Seiten. gr. 8°. 1928. Geh. 9 RM.

„Dieser Kommentar ist ein Musterstück modernster exegetischer Arbeit. Die philologische und geschichtliche Unterbauung ist von unüberbietbarer Sorgfalt. Die stilistische Analyse, die jedem der einzelnen Abschnitte vorausgeschickt ist, zeigt, was die „formgeschichtliche" Methode in dieser ihrer besten Ausprägung zu leisten vermag. Vielleicht ist der Text des Briefes nach dieser Seite hin noch von keinem Ausleger so gründlich und feinsinnig angesehen worden wie von Lohmeyer. Am Eindruckvollsten aber ist die Kraft, mit der der Interpret sich in das Innerste der Sache eingearbeitet hat, um die es im Philipperbriefe geht .... Insgesamt wird das Bild des urchristlichen Denkens, wie es uns aus Lohmeyers Werk entgegentritt, uns viel Neues und Ungewohntes zeigen. Aber, ganz anders als jene religionsgeschichtlichen Exegeten, die sich bei der unüberbrückbaren Fremdheit zwischen urchristlichem und modern-christlichem Denken beruhigten, läßt Lohmeyer uns die Kraft dieses Denkens, den Realismus der Christusgemeinschaft, die Lebendigkeit und mystische Tiefe des Verbundenseins dieser „Gemeinde unter dem Kreuz", die Plerophorie ihrer eschatologischen Hoffnung so gewissenbezwingend spüren, daß aus diesem streng exegetischen Werk der Theologie und der Predigt starke Impulse zur Wiedereroberung dieser Gedankenwelt für die Gegenwart kommen. Wer im persönlichen Studium oder in Gemeindearbeit (Bibelstunden) mit dem Philipperbrief beschäftigt ist, der darf sich diese neue Hilfe zu einem ursprünglichen Sachverständnis dieses Briefes nicht entgehen lassen." (Sächs. Kirchenblatt 1928, 52.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Deutsche Theologie
Zweiter Band

Der Erlösungsgedanke

Bericht über den 2. deutschen Theologentag
in Frankfurt a. M. (Herbst 1928)

Herausgegeben

von

D. E. Pfennigsdorf

LIBRARY OF
UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
BT
10
.D4
1928
65,087

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1929

Printed in Germany

Druck von Hubert & Co G. m. b. H. Göttingen.

Weiß 4,2
27 52

Vorwort.

Die in dem vorliegenden Bande zusammengefaßten Referate und Aussprachen des zweiten deutschen Theologentages hatten den Erlösungsgedanken zum Thema. Daß es möglich war, über diese zentrale Frage eine theologische Aussprache vor der Öffentlichkeit zu halten, dürfte ebenso bedeutsam sein, wie der Geist, von dem sie beherrscht war. In diesem Sinne darf der vorliegende Bericht ein allgemeines Interesse in Anspruch nehmen. Bei manchen Referaten mußte auf Wunsch der Referenten selbst an Stelle des Wortlauts eine Zusammenfassung des Inhalts treten. Doch ist zu hoffen, daß der Eindruck des Ganzen dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt wird. Jedenfalls gibt der vorliegende Bericht ein anschauliches Bild von dem Ernste der Arbeit und der Fülle der Gesichtspunkte, mit denen sich die Theologie heute um die Antwort auf die Frage der Erlösung bemüht.

Bonn, den 3. Februar 1929.

Pfennigsdorf.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
N 2 1 1966

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort 3*
Redner-Verzeichnis 5*

Auftakt zum 2. Theologentage 1

Erste Vollversammlung, Mittwoch, den 10. Oktober, 9 Uhr

Begrüßungsansprache durch den Vorsitzenden D. Pfennigsdorf (Bonn) 4
Der christliche Erlösungsgedanke bei Luther. Von D. Dr. H. Hermelink (Marburg) 7
Aussprache 12

Zweite Hauptversammlung, Donnerstag, den 11. Oktober, 9 Uhr

Der Begriff der Erlösung im Urchristentum. Von D. Dr. Lohmeyer (Breslau) 22
Aussprache 45

Dritte Hauptversammlung, Freitag, den 12. Oktober, 9 Uhr

Der Erlösungsgedanke in der gegenwärtigen Glaubenslehre. Von D. Lütgert (Halle) 56
Aussprache 58

Die Arbeit in den Abteilungen.

1. Systematische Abteilung

Die Aufgabe der Dogmatik. Von D. Dr. R. Jelke (Heidelberg) . . 68
Aussprache 72

2. Praktisch-Theologische Abteilung

Der Erlösungsgedanke im Religionsunterricht. Von D. Niebergall (Marburg) 78
Aussprache 90

3. Missionswissenschaftliche Abteilung

Das Missionskonzil in Jerusalem. Von Julius Richter 99

4. Neutestamentliche Abteilung

Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum. Von Lic. Dr. J. Jeremias (Berlin) 106
Erlöser und Erlösung im Urchristentum und Hellenismus. Von D. Deißner (Greifswald) 119
Aussprache 126

5. Alttestamentliche Abteilung

Der Erlösungsgedanke im Alten Testament. Von D. O. Procksch (Erlangen) 130
Aussprache 132

6. Religionsgeschichtliche Abteilung

Der Erlösungsgedanke in der Religionsgeschichte. Von D. Dr. Karl Clemen (Bonn) 134
Aussprache 138

Geschäftssitzung, Donnerstag, den 10. Oktober, 10 Uhr abends

(Der nächste Theologentag) 143

Redner-Verzeichnis.

Althaus: 4, 53, 74, 76
Baumgarten: 133
Beth: 74, 140
Beyer: 50
Bornemann: 1f., 93
Bornkamm: 17
Büchsel: 50
Clemen: 134, 143
Cordier: 94
Coulon: 133
Deißner: 119, 129
Dibelius: 45
Dobschütz: 105, 126
Drüner: 63
Foerster: 59
v. d. Goltz: 78, 90, 94
Goeters: 18
Hänel: 133
Heinzelmann: 77
Heise: 17, 50
Hermelink: 7f., 20
Hesse: 51
Hupfeld: 92
Jelke: 68f.
Jeremias: 106f., 129
Körber: 96
Lohmeyer: 22f., 53, 127
Lütgert: 56f., 73
Matthes: 91
Meyer (Göttingen): 15
Mulert: 65, 76
Neubauer: 96
Niebergall: 78f., 97
Pfennigsdorf: 4f., 67
Procksch: 103f., 133
Richter: 98
Ritschl: 12
Rudnitzki: 133
Schlingensiepen: 95
Schmidt, Karl Ludwig (Jena): 127
Schrenk: 60
Schulze: 58
Schumann: 75
v. Soden: 129
Titius: 47, 64, 74
Volz: 130
Weber: 128
Weinel: 19, 48, 66, 132, 141
Wendland (Basel): 66, 138
Wendland (Berlin): 95
Windisch: 48, 128
Witte: 139
Wobbermin: 62, 72, 77

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dererlosungsgeda0000depf

Auftakt.

Begrüßungsabend Dienstag, den 9. Oktober, abends 8½ Uhr
im Volksbildungsheim

Bei ungezwungenem Beisammensein wurden vom Vorsitzenden D. Pfennigsdorf, von D. Beth (Wien), D. Hoffmann (Bern), D. Titius (Berlin) und D. Bornemann Ansprachen gehalten. Aus der Begrüßungsansprache von Senior D. Bornemann, Präsident der ev. Landeskirchenversammlung zu Frankfurt a. M., bringen wir zur Einführung in die örtlichen Verhältnisse die folgenden Worte:

Hochverehrte Damen und Herren!

Im Namen der Frankfurter Landeskirche und zugleich im Auftrage der benachbarten und befreundeten evangelischen Landeskirchen von Hessen-Kassel, Hessen-Nassau und Hessen-Darmstadt habe ich dem 2. Deutschen Theologentag den herzlichsten Willkommensgruß und Glückwunsch darzubringen. Als die hochwürdige evangelisch-theologische Fakultät von Bonn, die zur Zeit die verantwortliche Leitung hat, bei uns anfragte, ob wir den 2. Deutschen Theologentag in den Mauern Frankfurts aufnehmen könnten und wollten, haben wir gern, wenn auch nicht ohne Zagen, zugestimmt. Die geistigen Gastgeber sind die evangelischen theologischen Fakultäten Deutschlands. Wir aber setzen uns als die Empfangenden und Genießenden mit an ihren reichen Tisch ...

— — — Wir haben einen besonderen Grund, uns darüber zu freuen, daß der Deutsche Theologentag gerade in Frankfurt zusammentritt: es ist die Stellung der Theologie an der Frankfurter Universität. Darüber muß ich noch kurz berichten. Als 1911 die Frankfurter Universität durch eine Denkschrift vorbereitet, und als sie im Frühjahr 1914 eröffnet wurde, schien es, als solle eine theologische Fakultät tatsächlich und grundsätzlich ausgeschlossen werden. Viele erklärten das geradezu als eine innere Notwendigkeit und als einen Beweis wahrer Wissenschaftlichkeit, da die Theologie ein Zeichen der Rückständigkeit sei und in den Kreis wahrer Wissenschaften nicht gehöre. Einzelne gewichtige Stimmen erhoben sich gegen eine solche Auffassung, wohl mit Nachdruck, aber ohne sichtlichen Erfolg. Da griff als die höchste parla-

mentarische Vertretung unsrer Landeskirche die damalige Frankfurter Bezirkssynode ein und forderte von den zuständigen Behörden und von der Öffentlichkeit die Errichtung auch einer theologischen Fakultät an der hiesigen Universität. Gewiß, man kann an sich verschiedener Meinung darüber sein, ob in Frankfurt wie eine Universität, so auch eine theologische Fakultät unerläßlich notwendig war. Aber nachdem einmal hier eine Universität beschlossen und eröffnet war, erschien sowohl um der hiesigen Universität wie um der theologischen Fakultäten willen das Fehlen einer theologischen Fakultät als ein Mangel von großer Tragweite. In welcher Weise damals von uns vorgegangen ist, brauche ich hier nicht im einzelnen zu erörtern; darüber gibt die kleine, allen Teilnehmern des Theologentages überreichte Schrift „Frankfurt am Main, eine Universität ohne theologische Fakultät?" (Gießen, Alfred Töpelmann, 1913) genaue Auskunft. Ich will nur erzählen, wie seitdem die Angelegenheit sich entwickelt hat. Unser erster Erfolg war, daß der Herr Kultusminister, der sich bis dahin in Schweigen gehüllt hatte, nunmehr öffentlich erklärte, daß zu einer vollständigen Universität auch eine theologische Fakultät gehöre. Auch zeigte sich, daß die Mehrzahl der Dozenten an der neueröffneten Universität einer theologischen Fakultät günstig gesinnt waren. Aber der Herr Minister stellte sich auf den Standpunkt, daß die Frankfurter Universität eine reine Stiftungsuniversität sei, aus freiwilligen und privaten Mitteln entstanden; staatliche Mittel könnten für eine theologische Fakultät nicht angefordert und bewilligt werden; dagegen sei die Gründung einer theologischen Fakultät durchaus möglich, wenn dafür die erforderlichen Mittel freiwillig zusammengebracht würden. Gleichwohl gaben wir die Hoffnung auf Erfüllung unsrer Hoffnungen nicht auf; denn in der Budgetkommission des Preußischen Abgeordnetenhauses sprach sich im Frühsommer 1914 die Mehrzahl für die Bewilligung staatlicher Mittel zur Begründung einer theologischen Fakultät aus; die Entscheidung selbst, der wir mit Zuversicht entgegensahen, sollte im Abgeordnetenhause im September erfolgen. Da kam der Krieg und vernichtete oder verschob wenigstens alle unsre Pläne. Als wir dann 1917 das 400-jährige Jubelfest der Reformation feierten, glaubten wir trotz des Krieges unsre Gedanken wiederaufnehmen zu sollen: die Bezirkssynode forderte zur Bildung eines Reformationsjubiläumsfonds auf. Wir müssen es heute als ein Glück bezeichnen, daß unser Aufruf unter den damaligen Verhältnissen kaum ein Echo fand. Denn wenn wir damals die 1½ Millionen Mark, die uns notwendig erschienen, zusammen-

gebracht, die theologische Fakultät eröffnet und fünf theologische Professuren erhalten hätten, so wäre in der Inflationszeit das ganze Kapital verloren gegangen, und die berufenen Professoren hätten auf der Straße gesessen. Noch einmal zeigte sich uns eine neue Aussicht, unser Ziel zu erreichen: wir erwogen 1919 ernsthaft den Plan, die ganze theologische Fakultät der Universität Straßburg an die Frankfurter Universität zu verpflanzen. Als aber die ersten Schritte dazu getan werden sollten, ergab sich, daß inzwischen fast alle vertriebenen Straßburger Theologieprofessoren einen andern festen Wirkungskreis gefunden hatten. Bald darauf trat die Angelegenheit in ein neues Stadium. Der Minister hatte 1921 zunächst den Katholiken, darauf auch den Israeliten eine Summe, freilich eine geringe Summe, als Beitrag zu je einer „Weltanschauungsprofessur" bewilligt und damit seinen früheren Standpunkt, daß für die „Stiftungsuniversität" staatliche Mittel nicht in Betracht kämen, aufgegeben. Um der Parität willen bewilligte er uns nunmehr auf unsern Antrag den gleichen Betrag wie den Katholiken und Juden, den wir aber – im Einverständnis mit der philosophischen Fakultät – nicht für eine evangelische „Weltanschauungs"professur verwandten, sondern für den Embryo einer theologischen Fakultät. Neben der Honorarprofessur von Erich Foerster, der sich bereits bei der früheren „Akademie" als Dozent für Religionsgeschichte und Religionswissenschaft habilitiert hatte und in die philosophische Fakultät der Universität übernommen war, erteilte der Minister 1922 drei Pfarrern und einem Oberlehrer Lehraufträge für vier theologische Disziplinen, derart, daß nunmehr wenigstens solchen Philologen, die sich der Religionsprüfung unterziehen wollten, die Vorbereitung dazu an der hiesigen Universität möglich ist. Das ist ein dürftiges Ergebnis, aber es ist doch wenigstens ein Ergebnis und ein Fortschritt. Freilich die theologische Fakultät fehlt noch immer. Was ich Ihnen vorgetragen habe, ist die Geschichte eines ungeborenen Kindes. Wann und wie wir unser Ziel erreichen, steht dahin. Aber Sie verstehen nun, daß es für uns nicht gleichgültig ist, wenn der Deutsche Theologentag gerade hier in Frankfurt sich versammelt, und zwar gerade in den Räumen der Universität. Wir freuen uns doppelt, wenn er gut besucht ist und eine Reihe bedeutender Theologen vereint. Unsere größte Freude aber wäre es, wenn durch die Verhandlungen dieser Tage der deutliche Beweis erbracht würde, daß die evangelische Theologie auch in der Gegenwart eine lebensvolle und selbständige Wissenschaft ist, jugendfrisch und leistungsfähig, voll Strebens und Gährens, aber mit

einheitlichem Ziel, voll von Gegensätzen und Entwicklungen, aber fähig zur Verständigung und reich an praktischen Werten, eine Wissenschaft, die neben den andern Wissenschaften ihr eigenes Gebiet, ihre eignen Methoden und ihr eignes Recht hat. In diesem Sinne sprechen wir dem zweiten Deutschen Theologentage unsern herzlichen Dank und unsre besten Wünsche des Gelingens aus.

Eröffnungsgottesdienst am Dienstag, den 9. Oktober, nachm. 6 Uhr in der Matthäuskirche. Liturgie: Kirchenrat Trommershausen (Frankfurt a. M.), Predigt: Prof. D. Althaus (Erlangen) über 2. Tim. 2, 9b. Die Predigt ist in der Allgem. Luth. Kirchenzeitung November 1928 und im Geisteskampf der Gegenwart Dezember 1928 veröffentlicht worden.

Erste Vollversammlung, Mittwoch, den 10. Oktober, 9 Uhr
in der Aula der Universität.

Nach Schriftverlesung und Gebet durch D. Bornemann (Frankfurt a. M.) nahm der Vorsitzende D. Pfennigsdorf (Bonn) das Wort zu folgender Begrüßungsansprache:

Nachdem unsere Tagung durch den Eröffnungsgottesdienst am gestrigen Abend ihre Weihe erhalten hat, treten wir nun in unsre Arbeit ein. Lassen Sie mich zunächst einige Worte über Sinn und Zweck der Veranstaltung sagen:

Als vor Jahresfrist der erste Theologentag in Eisenach zusammentrat, erschien das vielen als ein Wagnis. Würde es möglich sein, trotz der verschiedenen Richtungen, trotz der in persönlichem Erleben, in geschichtlichen und kirchlichen Verhältnissen begründeten Unterschiede sich zu fruchtbarer Arbeit zu vereinigen? Die Eisenacher Tagung hat diese Bedenken entkräftet, die „Krisis" blieb aus. Der Wille zur Gemeinsamkeit schlug mit jedem Tage tiefere Wurzel und führte am Ende der Tagung zu dem einmütigen Beschluß: Wir wollen zusammenbleiben und unsre Tagung wiederholen. Daß dieser Entschluß gefaßt wurde, darf, wie ich glaube, als ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Tragweite angesehen werden. Und das um so mehr, als hinter dem Entschluß nicht nur der Wille einer harmonisch verlaufenen Tagung, sondern tiefere Notwendigkeiten standen, denen sich die Versammelten nicht entziehen konnten.

Lassen Sie mich an das Nächstliegende erinnern: Wir Theologen hatten im Unterschied von den anderen akademischen Ständen und Fachwissenschaften, die längst ihre großen Tagungen besaßen, noch keine

Plattform gefunden, auf der wir uns zu persönlicher Aussprache über die uns bewegenden Fragen begegnen konnten. Es war das etwas Unnatürliches, um so unnatürlicher, als die Sache, der unsre Arbeit gilt, das Evangelium, doch eine vereinende Macht ohnegleichen ist. Wir übersehen nicht die Unterschiede in der Ausprägung der christlichen Überzeugung, ihr persönliches und geschichtliches Recht. Wir reden hier nicht einem charakterlosen Unionismus das Wort. Aber wir sind der Meinung, daß diese Unterschiede nicht mehr trennende Schranken bilden dürfen, wenn es sich um die Aussprache über die uns bewegenden Fragen und Aufgaben handelt. Zu diesen Aufgaben rechne ich auch eine lebendigere Beziehung der Theologie zu Kirche und Volk.

Wir können und wollen uns auch als Theologen nicht lösen von dem gegenwärtigen Zustand unsres Volkes, seiner Ohnmacht, seiner inneren und äußeren Zerrissenheit. Der radikale Individualismus vergangener Jahrzehnte, der auch heute noch nicht nur das Unternehmertum, sondern auch den sog. Sozialismus durchdringt, zwingt uns vor die Frage: Ist an diesem Individualismus nicht auch die Theologie mitschuldig geworden? Sicher wird die Frage der persönlichen Heilsgewißheit immer im Mittelpunkt der evangelischen Theologie stehen müssen. Aber die Folgerungen, die sich von da aus für die Gemeinschaft ergeben, müssen sorgfältiger durchdacht und erwogen werden.

Wir sind in unserem Denken sozialer, wir sind, glaube ich, auch kirchlicher geworden. Wir erkennen die unersetzliche Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für den Fortbestand des Christentums und für die Auswirkung seiner Kräfte in unserem Volk. Das soll nicht heißen, daß wir uns von seiten der Kirche die fertigen Maßstäbe unseres Denkens reichen ließen. Damit wäre der Kirche selbst nicht gedient. Die protestantische Theologie hat von ihrem Ursprung her gegenüber der Kirche auch eine kritische Seite und muß sie haben. Das kann unbequem sein. Aber das hat doch auch den großen Vorzug, daß die Kirche dadurch an die Relativität ihrer menschlich-geschichtlichen Erscheinung erinnert und vor einer Erstarrung in ihren jeweiligen Denk- und Lebensformen bewahrt wird. Die Theologie verdankt ihre Existenz der Kirche. Sie hat keine höhere Aufgabe, als der Kirche mit ihren Kräften zu dienen. Das kann sie aber nur, wenn sie in heiligem Wahrheitsernst und mit voller Offenheit über die wichtigsten Glaubens- und Lebensfragen zu sprechen vermag. Wir glauben, mit einer solchen Aussprache auch der Kirche, zu der wir gehören, einen wertvollen Dienst zu tun.

So ist also unser Theologentag doch noch etwas mehr als eine bloße fachwissenschaftliche Aussprache über theologische Probleme. Er steht in einem inneren Zusammenhange mit den großen sozialen, religiösen und kirchlichen Bewegungen der Zeit. Es wird, meine ich, dem wissenschaftlichen Ernst unserer Arbeit nicht schaden, wenn wir uns dieses Zusammenhanges bewußt sind und in der Zukunft immer mehr bewußt werden.

Und nun sind wir, m. D. u. H., mit dieser Tagung zu Ihnen nach Frankfurt gekommen. Von Eisenach nach Frankfurt! Von der thüringischen Landstadt mit ihrem auf Luthers Riesengestalt hindeutendem Wahrzeichen, der Wartburg, nach Frankfurt, der Messe- und Handelsstadt mit ihrer Unruhe und ihren ausgesprochen wirtschaftlichen Interessen. Sie werden es, m. D. u. H., verstehen, daß Zweifel auftauchten, ob unsre Tagung, mit ihren so ganz anders gearteten Zielen, hier in Frankfurt auf ein tiefer gehendes Verständnis werde rechnen dürfen. Nun – die Zweifel sind durch die Tatsachen bereits widerlegt worden. Wir haben – wie wir gestern Abend hören durften – bei den Behörden, den kirchlichen, staatlichen und kommunalen, ein herzliches Entgegenkommen gefunden. Aufrichtigen Dank schulden wir Sr. Magnifizenz dem Rektor und dem hohen Senat der Universität für die Überlassung der für unsre Tagung so geeigneten Räume. Aber auch allen denen, die sich für unsre Tagung persönlich eingesetzt und sie mit Rat und Tat unterstützt haben, sei von dieser Stelle aus herzlicher Dank gesagt.

Wenn wir hier in Frankfurt ein so großes Entgegenkommen gefunden haben, so liegt dem, meine ich, wohl auch ein neues Verhältnis der Großstadt zu sich selbst und ihren Aufgaben zugrunde. Der naive Fortschrittsglaube, mit dem man in früheren Jahrzehnten das rapide Anschwellen der Großstädte ansah, ist verklungen. Die moderne Großstadt mit ihrer Rationalisierung der Arbeit, des Lebens, des Genusses ist längst ein erschütterndes, unsre gesamte Kultur vor die Existenzfrage stellendes Problem geworden. Die Dämonie unserer das Leben entleerenden, vergiftenden, zerstörenden Kultur wird hier am schneidendsten empfunden, die Sinnlosigkeit eines an das Äußere geketteten und verkauften Daseins am schmerzlichsten durchlebt. Hier ist aber auch die Sehnsucht nach einer neuen Sinngebung des Lebens, nach einer Verankerung des Zeitlichen im Ewigen am lebendigsten. Hier wird das Verlangen nach heilenden, rettenden, überwindenden Kräften am bewußtesten durchlebt. Deshalb möchte ich glauben, daß unsre Tagung

mit dem zentralen Thema „Der christliche Erlösungsgedanke" gerade hier, nicht nur bei uns, sondern auch über den Kreis unsrer Versammlung hinaus auf Verständnis und Teilnahme rechnen darf. Möchten die folgenden Vorträge Anlaß zu einer regen, bereichernden Aussprache geben.

In dieser Hoffnung erkläre ich den 2. Theologentag für eröffnet.

Sodann erteilt der Vorsitzende das Wort an Professor D. Dr. H. Hermelink (Marburg) zu seinem Vortrage über:

Der christliche Erlösungsgedanke bei Luther.

Daß der Theologentag mit diesem Referat und nicht mit dem neutestamentlichen über die Erlösung im Urchristentum beginnen muß, ist eine Not, aus der kaum eine Tugend gemacht werden kann. Luthers Erlösungsgedanken, so reichhaltig sie sind, vermögen die Schwierigkeiten der Terminologie nicht zu beheben, die bei den Worten Erlösung und Versöhnung durch die theologische Begriffsgeschichte des 19. Jahrhunderts hindurchgehen. Die Worte „Erlösung" und „redemptio" samt den Synonymen finden sich bei Luther nicht allzu häufig. Doch immerhin (neben verschiedenen Predigtstellen im Anschluß an Propheten- und Psalmworte von Erlösung und Befreiung durch den Sohn Gottes) an so prominentem Punkte, wie im zweiten Artikel des kleinen Katechismus und im berühmten Eingang zum zweiten Teil der Schmalkaldischen Artikel. An diesen klassischen Orten und anderwärts, wo Luther über die Erlösung spricht, ist ganz deutlich, daß man ausgehen muß von dem Punkt, wo „mich" und „uns" die in Christo geschenkte Erlösung trifft; also vom Ziel der Erlösung, will man nicht alles Andre verdrehen.

Methodisch sei bemerkt, daß es mir gegenüber der Gefahr der gegenwärtigen vielfältigen Arbeit an Luther, die ins Dissolute zu zerfallen droht, notwendig erscheint, die schon herausgearbeiteten Grundgedanken Luthers noch einmal straff zusammenfassen, in den verhältnismäßig einfachen Linien, man kann auch sagen, in den stereotypen Begriffen, die einem gleichermaßen in allen den großen und wichtigen Schriften von 1519 an aufstoßen, und die sich auch mir in meiner jahrelangen Editionsarbeit an den Disputationen Luthers aufgedrängt haben. Nachdem die Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten sich fast ausschließlich mit dem jungen Luther im Anschluß an Römerbrief (1515/16) und Psalmenvorlesung (1513/15) beschäftigt hat, ist es wieder einmal Zeit, unter vorläufigem Absehen von diesen, für uns natürlich überaus wichtigen Dokumenten der Anfangsentwicklung Luthers sich

wieder (in Kontakt mit der älteren Forschung) den von Luther selbst bekanntlich viel höher eingeschätzten Schriften seiner reformatorischen Hauptzeit (bes. den Kommentaren über die Galater, Jesaja, Jona und Genesis, und den Disputationen) zuzuwenden und aus ihnen die Hauptbegriffe der Theologie Luthers darzulegen.

Nun zum **I. Teil**: der Frage nach dem Wohin der Erlösung.

1. Erlöst wird der Christ zum Glauben. Das klingt paradox; aber Luther hat immer (auch wenn er ausführt, daß das „esse in Christo" in der Vollendung unter Aufhören des Glaubens zur Vollkommenheit kommen wird) die Glaubensform des Reiches Gottes und der Restitution des Menschengeschlechts als das Bestimmende erklärt. Und er kann vom rechtfertigenden Glauben nicht reden, ohne ihn zu beschreiben als ein Versetztwerden aus dem Reich des Satans in das Reich Christi, aus der Hölle in den Himmel usw.

Vom Glauben als Ziel der Erlösung gilt nun Folgendes:

a) Seit Eichhorn und Loofs ist es ganz klar, daß in der sola fides iustificans enthalten ist sowohl Sündenvergebung und Seligkeit, als auch Antrieb, Kraft und Durchführung des neuen Lebens.

b) Inhaltlich ist der Glaube (worauf ebenfalls Eichhorn und dann R. Seeberg hingewiesen haben) die paradoxe Trias „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen".

c) Über die Form des Verhältnisses von Glauben und neuem Leben sind zuerst von R. Otto die entscheidenden Punkte unterschieden worden: credere ist adhaerere deo und confidere promissioni. Der zweite Gedanke hat in der altprotestantischen Lehre seit Melanchthon die bekannte weitere Ausprägung gefunden. Der erstere Gedanke insbesondere in Beziehung auf Christus (fides facit ex te et Christo quasi unam personam) ist von Holl und Hirsch mit bedeutsamen Nachweisen weiter ausgeführt worden.

2. Im Erlösungsziel des Glaubens ist weiter enthalten:

a) Die libertas christiana als souveräne Freiheit gegenüber allen Anfechtungen der Welt und des Teufels. So sehr hier ein Hochgefühl erreicht ist, das alle Parallelen der Zeit, z. B. das Freiheitsbewußtsein der Humanismus weit hinter sich läßt, so ist andrerseits die Freiheit „eines" Christenmenschen bei Luther kaum erweitert zur Betrachtung des Befreiung des Menschengeschlechts; und völlig fehlt der paulinische Gedanke einer Befreiung der gesamten Kreatur.

b) Dagegen ist das Interesse konzentriert auf die feste Gewißheit des Gerechtfertigten: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und

Seligkeit". Das „simul peccator, simul iustus" schließt das Selbstbewußtsein christlicher Vollkommenheit, ja das dankbare gloriare dessen, der im Glauben Gott anhängt, und sein Mitarbeiter geworden ist, nicht aus. Des Christen „conscientia ist im Himmel mit Christus verbunden".

c) Ein eigentlich eschatologisches Erlösungsziel tritt bei Luther deutlich nicht hervor. Die Befreiung von den Schlacken der Sünde, die im Leben des Christen geblieben sind, bringt der Tod. Die damit gegebene endgültige Gerechtmachung als Begründung der Rechtfertigung von seiten Gottes anzusetzen widerstreitet dem Grundgedanken der Rechtfertigungslehre Luthers. Das Regnum Christi, in dem der erlöste Christ unter Christus „leben und ihm dienen wird in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit" und die Kirche, die sich als Erfolg der Erlösung gebildet hat, sind ebenso sehr Gnadenmittel, als Gnadenziel. Das Regnum Christi wird regelmäßig als regieren Christi beschrieben. Der gelegentlich vorkommende Gedanke der Liebesgemeinschaft der Christen hat Luthers aus der Tradition übernommene sozial-ethische Vorstellungen (insbesondere vom „corpus christianum") schöpferisch nicht zu gestalten vermocht.

Im **II. Teil** haben wir zu fragen: aus welchem Zustand wird der Christ erlöst?

1. Da stoßen wir auf die großen Gegensätze, die jedem sofort eindrücklich geworden sind, der der Rechtfertigungslehre Luthers in einer der großen Hauptschriften (Galater 1531, Jesaja 1527/29, Jona, erste Kapitel der Genesisvorlesung, in den verschiedenen Osterpredigten, in den Predigten über 1. Kor. 15 u. ff.) nachgegangen ist. Der gerechtfertigte Christ wird versetzt aus der Hölle in den Himmel, aus der Welt in das Gottesreich, aus der Herrschaft des Teufels in das Reich Christi; er wird erlöst vom Tode zum Leben, vom Fleisch zum Geist, vom Reich des Papstes in die wahre Kirche, aus den terrores conscientiae zum Frieden und der Gewißheit des Glaubens, aus der falschen Sicherheit der via legis zum Evangelium. In allen kommt gleichermaßen die Frage zur Geltung: Wie kommen wir los von dem bösen Gewissen? Wie kriegst Du einen gnädigen Gott? Man kann beobachten, daß alle diese Größen je ihr eigentümliches Angstmoment haben; daß sie ferner alle losmarschiert kommen auf die conscientia; und daß endlich hinter ihnen allen steht das zornige Angesicht Gottes, der Deus absconditus.

2. Doch nicht die Überwindung des Todes oder des Teufels ist die Hauptsache. „Wenn die Sünde, der Zorn und das Gesetz aufgehoben sind, dann ist auch der Tod aufgehoben. So muß auch weiter folgen, daß der Teufel und die Hölle nichts wider uns schaffen können." „Viel größer ist Schuld, denn Pein; Sünde, denn Tod." So besagen all jene Gegensätze nichts anderes, als daß der Christ von der Sünde der Gottlosigkeit und (religiösen) Ichsucht erlöst werde durch die Gnade Gottes in Christo. Nicht am remorsus conscientiae, sondern am pretium Christi erkennt der Christ die numinose Tiefe der Sünde. Es bleibt der totus mundus und der totus homo in einem Fall total verderbt, in der andern Wendung erlöst. Luther weiß nichts von den Aeonen der altchristlichen Geschichtsphilosophie, die sich im Kreislauf und Wendepunkt der Zeiten ablösen; es gibt für ihn keinen Übergang von einer Natur zur Übernatur, wie in der Scholastik und im neueren Katholizismus; keine Höherentwicklung von einem kreatürlichen Dasein zu einer höheren Geistleiblichkeit, wie in der griechischen Kirche und weiten Kreisen des deutschen Pietismus und Idealismus.

3. Die entscheidende Paradoxie der christlichen Erlösung liegt für Luther in der ihn mit Paulus und den Synoptikern verbindenden Erkenntnis, daß Gott sich des Sünders erbarmt, ihm die gratia (= favor) zuteil werden läßt und ihn in sein Reich aufnimmt.

Der **III. Teil** hat das Wie der Erlösung zu beschreiben.

1. Der Weg der Erlösung beginnt für den Christen mit der Erfahrung. Cor, der Parallelbegriff der conscientia ist der Ausgangspunkt: „Nur ein Herze kann fassen und begreifen, mehr denn Himmel und Erde vermag zu begreifen, nämlich die Worte des Evangeliums, die da machen aus einem Traurigen fröhlich, aus einem Toten lebendig; so nur das Herze festiglich daran glaubet. Man muß hören, sehen, schmecken den Gott, der das verbum promissionis veranstaltet hat; also den Deus in humanitate, das verbum incarnatum, den Deus revelatus. Die Veranstaltung Gottes zur Erlösung der Menschheit, das „spectaculum Dei" heißt Christus. Christus, Verbum, Ecclesia können so identisch sein.

2. Christus ist Erlöser:

a) Als das Gestalt gewordene Verbum promissionis, als das verbum incarnatum, als die summa totius scripturae. Dieser Christus der Geschichte geht durch das ganze Alte und Neue Testament und ist der, der uns den rechten Gebrauch der „Pronomina" (tuus, pro nobis usw.) in den Worten der heiligen Schrift aufzeigt.

b) Als die facies Dei revelata, als das speculum paterni amoris. An der humanitas des Gottmenschen in ihren widersprechenden Wundern, am sanguis filii, an den vulnera humanitatis erkennt der Christ einerseits die Tiefe der Sünde mit ihren Hintergründen des göttlichen Zorns und andrerseits die gnädige Hinwendung, den favor, eben dieses Gottes zum Sünder. In der Ausmalung der Paradoxie der gottmenschlichen Widersprüche im Leben Christi, worin eben jene Paradoxie des freundlichen Erbarmens Gottes gegenüber dem Sünder Begründung und Höhepunkt hat, steht Luther bekanntlich in einer Tradition, die noch längst nicht genügend erforscht ist. Das Paradoxe des Eingehens Gottes in die Menschheit (finitum est capax infiniti) ergibt sich nicht aus irgend welcher Spannungsphilosophie oder mystischer Gegensatzharmonistik, sondern ist für Luther die Realität, die dem Postulat der Sühnung und Befreiung aus der ira Dei entspricht. „Mitten aus dem Zorn bricht Gottes Gnade und Barmherzigkeit, des Vaters Herz hervor." „Christus devoravit in corpore suo peccatum."

3. Alle anderen zahlreich verwendeten Gedanken der christlichen Tradition vom Werk Christi (satisfactio, meritum, poena, Loskauf, Opfer, Erfüllung des Gesetzes, Kampf mit dem Teufel, Bezwingung des Todes usw.) sind für Luther plastische Ausgestaltungen des mit keinem von ihnen völlig beschriebenen Grundgedanken, daß Gott durch Christus die Sünde gesühnt und in die Gemeinschaft mit dem Sünder eingegangen ist. Am beliebtesten sind die beiden Bilder der Geborgenheit sub alis gallinae, und des „fröhlichen Wechsels" (zwischen armer Braut und reichem Bräutigam). Aber alle Vorstellungskreise kommen hinaus auf den Gedanken einer Sühneveranstaltung, die von Gott selbst ausgeht. Die Tiefen der Erlösungsidee Luthers führen ihn zur Annahme eines Gegensatzes und Kampfes in Gott selbst und zur Unterscheidung des Deus absconditus und Deus revelatus.

Zum Schluß einige Bemerkungen über die Aufgaben der Forschung, wie ich sie ansehen muß.

1. Distanz von Luther scheint mehr denn nötig. Die Erlösungslehre, aber auch bis zu einem gewissen Grad die Rechtfertigungslehre Luthers ist entstanden aus ganz besonderen geschichtlichen Voraussetzungen heraus. Besonders müssen untersucht werden:

a) Die Bußepidemie, die im Ausgang des Mittelalters über ganz Europa ging, anfangend mit dem schwarzen Tod von 1348, schafft genau bis zum Auftreten Luthers eine sich steigernde Sünden- und Furchtstimmung, wie sonst niemals in der Kirchengeschichte.

b) Die Opfer- und Lohnsucht, die damit zusammenhängend auch in der ganzen Frömmigkeit der Zeit gelegen ist, und mit ca. 1520 (ausweislich der Stiftungen und ihrer Begründung) plötzlich abbricht.

c) Der Evangeliumsbegriff des ausgehenden Mittelalters im Verhältnis zu dem Luthers.

d) Die Leben-Jesu-Literatur der Umwelt Luthers. Daß der beispiellos weit verbreitete Ludolf von Sachsen nur so nebenbei durch H. Böhmers Studien zu den Quellen der jesuitischen Frömmigkeit entdeckt werden konnte, ist eine Schande für uns Kirchenhistoriker.

2. Es wird Zeit, wie oben angedeutet wurde, von dem älteren Luther aus wieder zurückzuforschen in die Anfangsschriften, deren Vorzug durch die Forschung der letzten zwei Jahrzehnte natürlich durchaus berechtigt und begründet war. Aber es entstand dadurch eine Einseitigkeit, die wieder korrigiert werden muß.

3. Die Frage und Möglichkeit einer neuen Zusammenfassung der Forschungsergebnisse muß ernsthaft geprüft werden. Da die Fortführung der Lutherbiographie Scheels bis zum Tode Luthers nicht zu erwarten ist, ja wohl von Anfang an gar nicht geplant war, muß an einen andern Ersatz von Köstlin-Kawerau jedenfalls für die späteren Lebensjahre Luthers gedacht werden. In Form von Regesten oder in Form eines Lutherlexikons?

Aussprache.

Prof. Ritschl (Bonn): Indem ich als Mitglied der evangelisch-theologischen Fakultät des diesmaligen Vororts die Debatte eröffne, spreche ich zugleich als einer, der sich mit Luther nicht bloß in der heutzutage übermäßig beliebten monographischen Weise, sondern in dem großen Zusammenhang mit dem gesamten alten Protestantismus beschäftigt hat. Die in dem von uns gehörten Vortrage entwickelten Linien waren allerdings durchaus klar, aber die Figur, die sie bildeten, war nicht auch vollständig. Vor allem vermisse ich, daß, wenn das Wort Gnade von Hermelink überhaupt genannt wurde, doch nicht die Anschauung, die Luther in ihm zum Ausdruck gebracht sah, zu dem ihr gebührenden Recht gekommen. Wohl ist Inhalt der Gnade im Sinne Luthers die promissio der Sündenvergebung. Aber es kommt zugleich darauf an, daß Luther den Begriff der Gnade im ausdrücklichen Gegensatz zu deren katholischer Auffassung aufs deutlichste bestimmt hat. Insofern ist ihm Gnade nicht etwas, was von Gott aus in die Gläubigen über-

geht, wie die katholische Sakramentsgnade als gratia infusa. Sondern Gnade ist ihm einfach nur favor oder misericordia Dei, also die Gesinnung, von der Gott selbst gegen die sündigen Menschen erfüllt ist. Ferner hat Hermelink den Glauben als Ganzes unter dem Ausdruck fides justificans vergegenwärtigt, den Melanchthon ganz im Sinne Luthers in der Apologie der Augsburgischen Konfession entwickelt hat. Aber gerade in der Apologie steht nun bei Luther neben der fides justificans die fides nunquam otiosa. Damit sind jedoch zwei verschiedene Beziehungen bezeichnet, in denen der Glaube teils religiös zu Gott, teils ethisch zu den praktischen Aufgaben der christlichen Lebensführung steht. Nur in dieser letzten Beziehung erscheint der Glaube als das Prinzip der ethischen Erneuerung des sündigen Menschen. Zuvor aber begründet er als die auf Gottes sündenvergebende Gnade sich richtende fides justificans das religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft. Daher aber sind im Sinne Luthers und Melanchthons die Rechtfertigung und die Erneuerung grundsätzlich von einander zu unterscheiden, wie das auch noch in der Konkordienformel (Sol. decl. III, 24 f.) mit Recht gefordert ist. Dieses Verhältnis hat Luther im Anschluß an Röm. 5 15 auf die Formel gebracht, daß Gottes gratia und sein donum in gratia etwas Artverschiedenes seien. Gottes Gnadengesinnung ist in sich vollkommen. Daher kann man sich auf sie auch unbedingt verlassen und ihr ganz vertrauen. Sein donum in gratia aber besteht in der Gabe des heiligen Geistes als der die Sünder innerlich erneuernden Kraft zum Glauben und allem aus diesem hervorgehenden guten Tun. Da dieses jedoch wegen der zugleich bestehen bleibenden Sündigkeit der Gläubigen niemals vollkommen ist, kann man auch nicht sein Vertrauen auf die eigne Erneuerung durch den hl. Geist setzen, sondern eben nur auf Gottes in Christus offenbar gewordene Gnadengesinnung. Also gehört die Erneuerung auch nicht in die Rechtfertigung als solche hinein, wenn sie ihr auch unmittelbar und notwendig folgt. Daher kann auch Holls Rekonstruktion des Lutherschen Gedankens von der Rechtfertigung des Sünders nicht als zutreffend anerkannt werden.

Wenn Hermelink zu seiner 2. These über die certitudo salutis von theologia certa gesprochen hat, so muß nach Luther die Theologie allerdings certa sein. Aber die certitudo salutis hat er nicht etwa primär im subjektiven Sinne verstanden, sondern sie objektiv durch die unbedingte Wahrheit der göttlichen promissio begründet sein lassen. D. h. der subjektive Glaube ist des Heils immer nur soweit

gewiß, als er es vermag, sich die objektiv gewisse Verheißung zu eigen zu machen. Aber der Glaube ist niemals vor Rückfällen in Heilsungewißheit sicher. Das war Luther selbst aus eignen Erfahrungen nur zu sehr bekannt, wie er denn, wenn ihn auch im späteren Leben zuweilen wieder Zweifel an seiner Erwählung überkamen, sich von seinem Freund und Seelsorger Bugenhagen den Trost des Evangeliums als Mittel gegen solche Anwandlungen von Heilsungewißheit darreichen ließ.

Zur Begründung seiner Auffassung von Luthers Imputationsgedanken hat Hermelink u. a. auch die beiden von Luther gern gebrauchten Bilder von der ihre Küchlein vor den Nachstellungen des Feindes schützenden Henne und von dem Verhältnis des sponsus und der sponsa herangezogen. Jenes einfache Bild spricht für sich selbst. Wichtiger ist das andere. An diesem aber interessierte Luther nicht etwa dessen Ausdeutung auf den Liebesumgang mit Christus als dem Bräutigam, wie sie in der mittelalterlichen Mystik so beliebt war. Sondern ihm kam es auf die vermögensrechtliche Seite des Bildes von dem sponsus und der sponsa an, daß nämlich, was dem einen Teil von Haus aus gehört, in dem Ehebunde auch dem andern Teil mitgeteilt wird. Demgemäß gehen von den christlichen Gläubigen oder von der sie alle umfassenden Kirche auf Christus alle ihre Sünden über, er trägt sie und ihre Strafen, indem er für sie am Kreuze stirbt. Umgekehrt geht von Christus auf die Gläubigen oder auf seine Kirche seine Gerechtigkeit über. Wie nun aber Christus, indem er jene Sünden trug und für die Sünder starb, selbst sündlos geblieben ist, also nur durch Imputation als Sünder angesehen wurde, so bleibt auch seine Gerechtigkeit, indem sie durch eine analoge Imputation den Gläubigen zugute gerechnet wird, für diese eine justitia aliena. Es handelt sich also beide Male nur um eine ideelle, nicht um eine reale Übertragung der menschlichen Sünden auf Christus und der Gerechtigkeit Christi auf die Gläubigen. Das ist der Sinn der von Luther und von Melanchthon ausgebildeten reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Soviel zur Ergänzung der Ausführungen des Vortragenden. Im wesentlichen bin ich mit diesen, insbesondere auch mit den polemischen Antithesen Hermelinks, einverstanden. Nur freilich verstehe ich Luthers Unterscheidung des Deus absconditus und des Deus revelatus anders als er, nämlich in derselben Richtung, die auch Ferdinand Kattenbusch in seiner Abhandlung über Deus absconditus bei Luther (in der Festgabe für J. Kaftan 1920) vertreten hat. Demgemäß ist Gott nur in-

sofern verborgen, als er sich unter dem Schein des Gegenteils bloß verhüllt oder versteckt. Indem aber der christliche Glaube diesen Schein eines göttlichen Zorns durchschaut und sich vielmehr zu Gottes eigentlicher Gesinnung, seiner Gnade und Liebe, ein Herz faßt, wird ihm Gott in der Person Jesu Christi offenbar.

Prof. D. Meyer (Göttingen): Kirchenhistoriker, Systematiker und Vertreter der prakt. Theologie werden gleicherweise immer wieder auf Luther hingeführt und auf sein Verständnis der Erlösung. Wenn zunächst der Praktiker sich dabei an Luthers praktische Aussagen halten wird, der Historiker und Systematiker vielleicht zunächst an seine theologischen Formulierungen, so kann doch weder der Praktiker den Blick auf die theologischen Grundgedanken noch der Historiker den Blick auf die praktisch-theologischen Aussagen beiseite lassen; so haben wir doch schließlich ein gleiches Forschungsobjekt, und ich begrüße es, wenn der Referent die Bedeutung der religiösen Volksliteratur des Spätmittelalters, zu der Ludolf von Sachsen gehört, anerkennt. In der Tat liegen hier bedeutsame Berührungen, denen gegenüber Luthers abweichende Formulierungen als bewußte Abweichung zu bewerten sind.

Für den heutigen Vortrag ist nun wichtig die Frage, ob der Aufriß dieses Vortrages dem Stoff gerecht wird, ob in seinem Rahmen ein wirkliches sachgemäßes Verständnis des Lutherschen Erlösungsgedankens möglich ist. Wenn an die Spitze der Satz gestellt ist, der Christ werde zum Glauben erlöst, so ist das ein Ausgangspunkt für eine rein subjektive Auffassung, bei der die objektive Seite in Luthers Erlösungsgedanken nicht ganz zum Rechte kommt. Zweifelsohne kommt in uns die Erlösung zur Auswirkung immer nur im Glauben; aber Luther kennt diese Auswirkung als Ausrichtung einer geschichtlich durch Christus bewirkten Erlösung. Luther bringt diese objektive Geschichtlichkeit der Erlösung deutlich im Großen Katechismus in der Einleitung zum 3. Artikel zum Ausdruck. Was Christus erworben hat, bringt uns der Geist nahe, indem er uns zum Glauben führt. Der Mangel der subjektiven Anlage tritt besonders deutlich in den Schlußausführungen über Christus als den Erlöser zutage. Zwei verschiedenartige Gedankenreihen sind hier miteinander verbunden, die doch reinlich zu trennen sind, nämlich der Gedanke, daß Christus für uns die facies dei revelata ist, und der Gedanke, daß er uns durch ein geschichtliches Lebenswerk erlöst hat. Der Gedanke, daß Christus uns Gottes Wesen versichtbart, indem er als menschgewordener Gott in unsere Welt tritt und uns in seiner Haltung die mititas, amicitia und pax Gottes verbürgt, hat

streng genommen mit einem Erlösungsgedanken nichts unmittelbar zu tun, trotz aller mittelbaren Beziehung zu ihm. Vielmehr ist dieser Gedanke der Verbildlichung des unsichtbaren Gottes im sichtbaren Christus von einem Gesichtspunkt aus zu verstehen, der in der Lutherauslegung mehr als bisher betont werden müßte: dem Gesichtspunkte des signum, des wirkungskräftigen Wahrzeichens. Gott gibt uns neben seinem Wort, um seine supernaturalen Gedanken zu verbürgen, die signa. Die Sakramente sind solche signa, aber auch die ganze Kreaturenwelt; das höchste signum ist Christus selbst. In seiner Sichtbarkeit verbürgt er uns das im Wort Gottes verkündete Wesen Gottes. Aber das ist nicht Erlösung. Wo Luther von Erlösung redet, da denkt er an das Lebenswerk Christi, das er im Anschluß an Ludolf von Sachsen unter dem Schema des munus sacerdotale und regium entwickelt. Luther stellt nun in seinen praktischen Darlegungen das königliche Wirken Jesu voran; er tritt anstelle der finsteren Mächte durch deren Besiegung seine königliche Herrschaft über uns an. Darum ist das sein Erlösungswerk, daß wir, von den finsteren Mächten befreit, nicht eine reine Freiheit für uns haben, sondern sein eigen werden und ihm dienen. Dies ist nach Luther Heilsziel und nicht, wie der Referent voranstellt, Heilsmittel. Nicht der Glaube selbst kann das Heilsziel sein, sondern das im Glauben Angeeignete, wie es Luther in den Schlußworten des Symbolums von Vergebung und ewigem Leben befaßt sah und in den Worten von der ewigen Gerechtigkeit und Seligkeit, in der wir Gott dienen, in seine Erklärung des 2. Artikels herüber nahm. Darin wird nun der Referent Recht haben, daß er die Erlösung von den finsteren Mächten, vor allem von der Sünde, rein religiös deutet; also von der anklagenden Gewalt, nicht von den versuchlichen Anfechtungen. Letztere bleiben noch bis zum Tode und verleihen dem Erlösten die eigentümliche Doppelgestalt des iustus et iniustus. Was dagegen Jesus als Erlösungsgabe darbietet, das ist die vollkommene Gabe der Schuldbefreiung. Daß Luther in der Tat die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel so versteht, ergibt sich schon aus der Äußerung Luthers, daß Jesus, um uns von den Anläufen dieser Feinde zu befreien, sich selbst diesen Anläufen aussetzen mußte. Dies aber hat nach Luther Jesus nicht durch Unterstellung unter die Versuchung der bösen Mächte getan, sondern durch Übernahme ihrer Verurteilung in seinem Tode. Der Glaube hat es also grundlegend mit dieser Befreiung von dem Recht der anklagenden bösen Mächte zu tun. Darum hat Luther die mittelalterliche Wendung „in Gott glauben" durch die Verdeutschung „an

Gott glauben", weil es sich für ihn nicht um eine Liebesgemeinschaft mit Gott grundlegend handelte, sondern um Anschluß an Gott und Christus, um von ihm die religiösen Heilsgaben zu empfangen. Dieser Glaube steht nun den beiden in II 1. 2 genannten Abwegen gegenüber: superbia und desperatio. Aber es ist doch nicht genau, wenn nun das Referat den Glauben in die 3 Verben der Auslegung des 1. Gebots zerlegt, als wäre die Furcht ohne Beziehung zur Strafe Gottes. Hier tritt vielmehr die Furcht dem Glauben (Vertrauen nebst Liebe) zur Seite. Wie der Glaube die desperatio überwindet, so die Furcht die superbia. Eine Furcht, die nicht mehr an der Strafe des richtenden Gottes orientiert ist, kennt Luther als Dauerzustand auch nicht bei den Allervollkommensten. Alle andern haben noch mit den Anfechtungen der Sünde zu tun, sie stecken noch in der Sünde als einer versuchlichen Macht. Darum bedürfen sie noch des timor poenae, der sich aber mit dem Glauben verbinden kann, so daß er deshalb zum timor filialis wird, ohne aufzuhören, timor poenae zu sein.

Superintendent Heise (Burg): These 1 sagt: Erlöst wird der Christ zum Glauben. Das ist rein subjektiv. Am Schluß III 3 heißt es, daß Gott durch Christus die Sünde gesühnt hat. Hier wird die objektive Seite betont. In welchem Verhältnis stehen beide zu einander? Welches ist der objektive Grund der Erlösung? Die entscheidende Frage könnte man dahin zuspitzen: Soll der Tod Christi auf Gott oder auf den Menschen wirken? Klare Abgrenzung gegen anselmische Gedanken ist notwendig.

Prof. Bornkamm (Gießen): Ich greife in der gebotenen Kürze nur zwei entscheidende und in sich verwandte Fragen aus dem Vortrage heraus.

1. Wenn Hermelink mit Gogarten gegen die angebliche Ethisierung Luthers durch Holl ins Bündnis tritt, so ist im Sinne Gogartens dem entgegen zu halten, daß beide von völlig verschiedenen Ansätzen ausgehen. a) Bei Hermelink bildet Ottos Begriff des Numinosen die Klammer um seinen Vortrag. Aus ihm gewinnt er seinen „rein religiösen Sündenbegriff"; um seinetwillen möchte er beim Tode Christi das maledictum stärker betonen als die poena, (die doch bei Luther sehr oft vorkommt). Schließlich erklärt sich daraus, wie mir scheint, sogar der Rückgriff auf die weit entfernt liegenden Bußepidemien des späten Mittelalters, mit denen aus der Zeitstimmung erklärt werden soll, was sich bei Luther nicht findet. Demgegenüber ist zu bedenken: Luther ist nicht an dem Erlebnis einer beziehungslosen Majestät Gottes,

sondern am Gesetz, das die sittliche Forderung an ihn stellte, zerbrochen. Was ihn aufrichtete, war die Erkenntnis einer neuen iustitia. Not und Überwindung beziehen sich bei ihm auf die tägliche praktische Haltung vor dem Angesicht Gottes. — b) Gogarten geht es um den Versuch, das Sittliche aus der Religion überhaupt herauszubrechen. Dazu ist zu sagen: Luther kennt keine Sittlichkeit losgelöst vom Gottesgedanken. An Gott zu glauben und daneben eine profane Ethik zu haben ist erst eine moderne Denkmöglichkeit. Für Luther geschieht alles Tun vor den Augen Gottes, und ist unsittlich, wenn es nicht auf ihn bezogen ist. Darum ist für ihn sittliche und religiöse Sünde das Gleiche, jede Verfehlung ist letztlich Sünde gegen Gott. Will man heute einen „rein religiösen Sündenbegriff" bilden, so scheint mir nur der Begriff einer intellektuellen Sünde als Inhalt dafür zu bleiben.

2. Hat Hermelink sich zu den Fragen von Luthers Christusanschauung geäußert und dabei auch meine Auffassung von der Bedeutung des ersten Gebotes in seinem Verhältnis zur Christologie Luthers kritisiert. a) Ich bemerke zum Tatsächlichen: Holl hat mit klaren Worten das erste Wort als Verheißung gedeutet. Daß er es anders verstanden hat, ist Legende, die allmählich verstummen sollte. b) Wichtiger sind die Fragen der Christusanschauung, die hinter der Deutung des 1. Gebotes stehen. Hier liegen die eigentlichen Unterschiede der Betrachtung. Es kommt alles darauf an, ob man versteht, daß Luther im Glauben bis zur völligen Einheit von Gott und Christus, d. h. bis zur völligen Überwindung des Gegensatzes im Gottesgedanken durchstieß. Dann muß man sich aber die merkwürdige Tatsache klarmachen, daß das Bild des geschichtlichen Christus am Kreuz ihm zur Predigt vom zornigen, noch immer unversöhnten Gott werden konnte. Nur in diesem Sinne, nur als Gestalt, die zugleich Sinnbild des Zornes sein konnte, „trat" Christus für Luther „zurück". Wenn ihm in den schwersten Stunden der Trost des Kreuzestodes entschwand und er das in Christus gegebene Wort der Verheißung verlor, hielt ihn das Gebot Gottes, der selbst hinter Christus stand, dessen eigene Tat das Kreuz für Luther war. Es ist keine Verschiebung, wie Hermelink meinte, wenn man diese Fragen an der Anfechtung erörtert. Denn wenn Luthers Glaube sich bewähren sollte, dann hier, wo die höchste Probe zu bestehen ist.

Prof. Goeters (Bonn): Die Erörterung des Erlösungsgedankens bei Luther fordert als Voraussetzung einen bestimmten Erlösungsbegriff. Nun besteht die Schwierigkeit, daß dieser Begriff bei Luther selbst unentwickelt und ohne selbständige Bedeutung ist. In der protestantischen

Theologie ist seine inhaltliche Prägung erst aus dem biblischen Stoff heraus erwachsen (z. B. durch württemb. Pietismus, Aufklärung, Idealismus: Schleiermacher, C. J. Nitzsch). Nun erst verknüpfen sich damit viele Fragen und Antworten. Wer wird erlöst? Der Einzelne, die Gemeinde, Menschheit, Kreatur, Welt. Wovon? Sünden-schuld, -macht, Gericht, Vergänglichkeit, Tod. Wie? – objektiv: durch Gottes Selbstoffenbarung und -mitteilung; durch Christi Menschwerdung, Kreuzestod, Auferstehung, Wiederkunft. – Subjektiv: durch Glaube, Einpflanzung in Christus. – Wann? jetzt, im ethischen Prozeß, im Sterben, in der Neuschöpfung.

Mit Recht wird der Erlösungsgedanke bei Luther vornehmlich gefunden in seiner Bewertung des persönlichen Glaubens, welcher vom Gericht über die Sünde und von Todesfurcht befreit. Dahinter steht für ihn stets die redemptio per Christum.

Mit Recht wird vermieden, auf Fragen, die ein anders bedingter Erlösungsbegriff aufwirft, Antworten durch Lesefrüchte aus Luthers Schrifttum zu bieten.

So tritt deutlich hervor, daß Luthers Theologie zeitgebunden ist, ihre bestimmte Haltung und Blickrichtung hat. Was nicht in dieser Blickrichtung liegt, z. B. Heidenwelt, Kreatur u. a. m., muß bei der Erörterung seines Erlösungsgedankens bei Seite bleiben.

Prof. Weinel (Jena): So richtig es ist, wie mein Herr Vorredner gesagt hat, daß die Linie der persönlichen Erlösung, wie sie Herr Hermelink in seinem ersten Teil herausgestellt hat, die entscheidende für Luther ist, und so wertvoll es ist, daß der Vortrag das so stark betont hat, so sicher ist aber auch, daß die Bedenken, die H. K. Meyer geäußert hat, zutreffend sind: die objektiven Mächte, von denen der Mensch erlöst wird, sind in der Darstellung zu kurz gekommen. Es wäre wohl besser gewesen, wenn der Vortrag anders aufgebaut worden und von der genauen Bedeutung des Wortes Erlösung ausgegangen worden wäre. Erlösung ist erst in der neuern Zeit verallgemeinert und zum religiösen Hauptwort gemacht worden. Es heißt für Luther wie für das N. T. wirklich noch redimere redemptio Loskauf. Darum muß bei dem Wort in erster Linie gefragt werden, wovon der Mensch losgekauft wird, aus wessen Sklaverei er befreit wird. Dabei wären dann freilich die objektiven Mächte der Verknechtung des Menschen stärker hervorgetreten. Das Ziel ist dann selbstverständlich die Freiheit. Oder bezeichnender noch, wie es die Erklärung des 2. Artikels sagt: nicht der Glaube, nicht der Dienst, sondern: „auf daß ich sein eigen sei", genau

dem Bild vom Kaufe des Sklaven entsprechend. Darum auch der Hauptsatz mit dem festen Ton: Jesus Christus . . mein Herr. Auch ich bedaure, daß der neutestamentliche Vortrag nicht vor diesem von Luther handelnden gestanden hat. Dann wäre sofort die Bedeutung von Erlösung (apolytrosis) hervorgetreten und das Wort wäre auch von dem aus ganz anderem Bilderkreis stammenden Begriff der Sühne, mit dem es oft, ja regelmäßig zusammengeworfen wird, zu unterscheiden gewesen. – Ich hätte auch gerne ein Wort zum Glaubensbegriff gesagt. Bei der Kürze der Zeit nur dies: So richtig wiederum ist, was H. H. im Anschluß an Eichhorn und Loofs in These 1 ausgeführt hat, so bedenklich kann das alles werden, wenn dadurch auch nur die leiseste Vermutung aufkommen kann, als meine Luther, daß Gott im Hinblick auf das neue Leben, das der Glaube erschließt, den Menschen „rechtfertige". Das wäre wieder Werkgerechtigkeit. Aber festzuhalten ist: der Glaube ist keine Leistung des Menschen, das Dringen hierauf ist das Berechtigte an den Formulierungen des Glaubens bei Barth, die freilich meist übertrieben und verzerrt sind.

Noch ein Wort zur heutigen Behandlung Luthers, nicht in erster Linie zu dem Vortrag, für den ich sehr dankbar bin. Ich sehe aber in unserer heutigen Theologie die große Gefahr einer Lutherscholastik aufsteigen. Ich meine damit nicht die Feinheit der Distinktionen und Formulierungen, mit denen man den brausenden Strom des prophetischen Wortes Luthers fassen zu können meint – er führt auch theologische Zweige und Bäume mit sich und man mag sie genau betrachten. Ich meine dies: man behandelt jetzt Luther vielfach wie einen großen Gesetzeskodex, man zitiert nicht mehr seine Werke, samt Seite und Zeile der W. A., und man streitet nur noch um seine Exegese, nicht mehr um seine Wahrheit: wenn Luther richtig exegisiert ist, wenn Luther gesprochen hat, ist die Sache zu Ende! Das ist gewiß nicht die Art, wie Luther gelesen werden und in der Theologie Autorität sein will. Von da habe ich auch besonders Angst vor dem vorgeschlagenen Luther-Lexikon. Nützlich wäre freilich ein guter Luther-Index. Aber ich fürchte, wenn wir das Lexikon bekommen, so wird es erst recht kanonisch, und die Bequemlichkeit, Luther so zu haben, wird eine große Gefahr werden. Unsere Theologen sollen Luther selber lesen und vom Geist seiner Schriften, von seinem Glauben und seiner Kraft leben, nicht von Buchstaben und den gelegentlich hingeworfenen Distinktionen seiner Theologie.

Schlußwort von Prof. Hermelink: Aus der Diskussion, für die ich jedem einzelnen der Herren Vorredner danke, greife ich folgende

Einzelpunkte heraus: 1. Von dem Begriff der Gnade bei Luther soll ich nicht genügend gesprochen haben. Ich bin mir dessen nicht recht bewußt. Ich glaube allerdings, in den wegen Zeitverkürzung ausgelassenen Partien ist noch mehr davon gesagt. Jedenfalls ist das deutlich zu sagen, daß der Deus revelatus eben seinem Wesen nach gratia und favor ist. 2. Aber ebenso deutlich ist mir, daß die ira Dei, der Deus absconditus, sich nicht so einfach, wie dies in der Lutherauffassung der Ritschlschen Schule möglich war, unter dem Oberbegriff der gratia subsumieren läßt. Mit dem Buche von Kattenbusch, das von Herrn Otto Ritschl angeführt worden ist, werde ich mich noch auseinandersetzen müssen. 3. Von Herrn Bornkamms zwei herausgehobenen Einwänden ist der eine die Wiederholung seiner in Verteidigung Holls gegen H. M. Müller vorgetragenen Sätze, daß Luther nach Entschwinden Christi in der Versuchung es mit Gott selbst zu tun gehabt habe. Das ist selbstverständlich; es handelt sich für Luther in solchem Fall darum, von dem Deus majestatis den Weg zum Deus revelatus wieder zu finden. Der Hinweis auf das erste Gebot fällt m. E. unter die auch sonst gegebene Regel, in den Fällen der Verzweiflung auf die Pronomina (Deus „tuus") zu achten. Im übrigen bleibe ich bei meiner im Vortrag gegebenen und vielleicht zur Verdeutlichung weiter auszuführenden Bemerkung, daß der ganze Streit nicht so zugespitzt worden wäre, wenn auf beiden Seiten beachtet worden wäre, daß Luther kein „christozentrischer" Theologe in dem Sinne ist, als ob er außerhalb Christo von keiner Gotteserkenntnis wüßte; und daß andrerseits Christus für ihn der Deus revelatus ist. Den andren Einwand, daß Luther sich „einfach am Gesetz zerbrochen" habe und daß in der Umwelt liegende Angsterscheinungen und Bußepidemien nicht zur Erklärung herbeigebracht werden brauchen, halte ich für falsch. Der Hauptvorwurf, der mich treffen müßte, wenn ich seine Richtigkeit zugeben könnte, ist der von Herrn Reger erhobene, daß ich eine zu stark subjektive Form der Erlösungslehre Luthers gegeben und die Objektivität vernachlässigt hätte. Ich glaube vielmehr im Sinne Luthers, das subjektive Erlebnis der Erlösung bis in seine letzten objektiven Hintergründe in Gott selbst zurückverfolgt zu haben. Allerdings bin ich der Meinung, daß die sogenannten objektiven Ziele der Erlösung (Christi Eigentum werden, Freiheit des Christenmenschen, den Geist haben) für Luther alle unfaßbar erscheinen und nur vorhanden sind im Glauben. Im übrigen stimme ich mit Herrn Meyer weithin überein im dem, was er über den „Deus involutus", über

den Gedanken des „signum“, über das Furchtmoment im Glauben und über den Gedanken, daß hinter den Verderbensmächten Tod und Teufel Gott d. h. der Deus absconditus als „Oberlehensherr“ stehe, ausgeführt hat.

Daß zu meinen Bemerkungen über die Aufgaben der Lutherforschung nicht mehr Stellung genommen wurde (außer den flüchtigen Nebenbemerkungen der Herren Weinel und Bornkamm), muß ich bedauern.

Zweite Hauptversammlung Donnerstag, den 11. Oktober, 9 Uhr in der Aula der Universität.

Nach Schriftverlesung und Gebet durch Konsistorialrat Professor D. Dr. Förster (Frankfurt) erteilt der Vorsitzende das Wort an Professor D. Dr. Lohmeyer (Breslau) zu seinem Vortrage über:

Der Begriff der Erlösung im Urchristentum.

Wer den Begriff der Erlösung im Urchristentum zu untersuchen beginnt, sieht sich am Anfang seines Weges vor eine seltsame Schwierigkeit gestellt. Es scheint kaum ein Wort und einen Begriff geben zu können, der tiefer und näher zum Wesen und zur Wahrheit des Glaubens gehörte. Denn wenn Glaube sich immer als absolut erfüllende und offenbarende Tat Gottes an diesem Ich weiß und wissen muß, so ist mit ihm auch der Gedanke gegeben, daß diese seine Absolutheit auch sein „Abgelöst-sein“, sein Erlöst-sein in einem noch zu bestimmenden Sinne bedeuten müsse. Glaube ist dann nichts anderes als Erlösung; er ist es als die göttliche Tat, die den Glauben schafft und begründet. Wo also könnte reicher und tiefer von dieser Erlösung die Rede sein als in den Urkunden, die von dem Begriffe des Glaubens wie kaum andere rein und stark bestimmt sind, wo könnte es überhaupt Religion geben, die nicht geheim oder offenbar diesen Gedanken in sich schlösse?

Dennoch kennt das Neue Testament das Wort „Erlösung“ (d. h. die Bildungen aus dem griechischen Wurzelwort lytron) nur an ganz wenigen Stellen. In den Worten Jesu begegnet es in dem einen viel umstrittenen Spruch: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben für viele.“ Sonst suchen wir es im Matthäus- und Markus-Evangelium und in allen johanneischen Schriften vergebens. Wo es sich findet, da geschieht es in einem Kreis von Dokumenten, der trotz aller Verschiedenheiten doch von einer gewissen Einheitlichkeit der Ge-

dankenbildung bestimmt zu sein scheint. Paulus gebraucht das Wort an vier Stellen seiner Briefe; häufiger ist es dann in späteren Schriften. Bei Lukas findet es sich fünfmal, im Epheserbrief dreimal, im Hebräerbrief dreimal und endlich je einmal im ersten Petrus- und Titusbrief. Sieht man dann noch, daß die Apostolischen Väter Wort und Gedanke reicher verwenden und vielfältiger nuancieren, so scheint aus solchen flüchtigen Beobachtungen eine bestimmte Entwicklungslinie deutlicher hervorzutreten: Aus „hellenistischen" Ursprüngen verhältnismäßig spät hervorwachsend, beginnt der Gedanke der Erlösung auch erst in hellenistischer Umgebung breit und fruchtbar zu werden. Mag eine solche Auffassung für die späten Zeiten des Urchristentums ein gewisses Recht behalten, mag sie auch für die vier nachpaulinischen Briefe noch wahrscheinlich sein, so ist sie dennoch schon für Paulus fraglich genug und wird für die lukanischen Schriften vollends unrichtig. Denn in diesen ist Erlösung das Heil, das Gott einst seinem Volke durch den Messias bereiten wird; und das Wort Erlösung findet sich in den Schichten des lukanischen Werkes, die von jüdischen Hoffnungen sprechen und wohl auch auf jüdische Quellen sich gründen.

Man kann den eng begrenzten Kreis dieser neutestamentlichen Stellen erweitern, wenn man Synonyma des Wortes Erlösung wie retten, befreien, lösen hinzunimmt. Luther hat bekanntlich manche dieser griechischen Wörter durch den einheitlichen Ausdruck erlösen wiedergegeben; am bekanntesten ist das Beispiel aus der sechsten Bitte des Vater-Unsers: „Erlöse uns von dem Übel!" Dennoch bestätigen auch solche Worte nur, daß der Gedanke der Erlösung, mögen auch Spuren seiner Verwendung sich verstreut finden, in urchristlicher Zeit sich nicht zu einem klaren Begriff und einheitlichem Wort verdichtet hat. Aber wenn auch der Ausdruck zu fehlen scheint, so ist doch Sinn und Sache an allen Orten um so reicher gegeben. Denn ist nicht jedes Wort des Neuen Testamentes vom Heil und Heilande des Glaubens durch diese Sache bestimmt, ist nicht der Gedanke der Sündenvergebung, das heilige Herz aller urchristlichen Glaubensgedanken, eines und dasselbe wie der Gedanke der Erlösung, ist nicht die das ganze Urchristentum tragende Gewißheit und Sehnsucht, daß Christus kommen werde, ein klarer Ausdruck auch der Gewißheit und Sehnsucht, daß die Gläubigen erlöst sind oder erlöst werden?

Lassen Sie uns für unsere Betrachtungen an dieses letzte Moment der eschatologischen Bestimmtheit aller urchristlichen Theologie und Frömmigkeit anknüpfen, da ein eindeutiger Begriff der Erlösung viel-

leicht nur in gewissen Schichten des Urchristentums vorhanden ist und jedenfalls in dem synoptischen Bilde von Jesus fast völlig fehlt!

1.

Es ist Ihnen bekannt, daß jedes Wort und jede Tat Jesu von dem Wissen getragen ist: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!" Es ist auch bekannt, daß der Gehalt dieses Wissens und Verkündens so tief und reich in den letzten Gründen und Ursprüngen jüdischen Glaubens verwurzelt ist, daß fast jedem Worte ein ähnlich gesinntes jüdisches Wort an die Seite zu stellen wäre. Auch für jüdischen Glauben ist also der Gedanke vom Reiche Gottes die letzte und größte Hoffnung; er begründet die Gewißheit:

Er hat Erlösung bereitet seinem Volke
und uns errichtet ein Horn des Heiles
im Hause seines Knechtes David."
(Luk. 1_{68}f.)

Er spannt zugleich, wenn auch vielleicht nur in apokalyptischen Kreisen des Judentums die inbrünstige Sehnsucht derer, die „der Erlösung für Jerusalem harren" (Luk. 2_{38}):

„Recket euch auf und hebet eure Häupter,
denn nahe ist eure Erlösung!"
(Luk. 21_{28}.)

Dennoch ist mit solcher traditionellen Bestimmtheit der Predigt Jesu noch keine Antwort gegeben, sondern nur eine Frage gestellt. Denn es ist ein weiter Schritt von der allgemeinen und unbestimmten Hoffnung auf ein kommendes Gottesreich zu der Gewißheit Jesu, daß es nahe ist und das eigene Leben wie das seiner Generation nicht zu Ende gehen wird, es habe denn seinen anbrechenden Tag gesehen. Jene Hoffnung bedeutet letztlich nichts anderes als daß die Geschichte dieses Volkes und mit ihr die Geschichte aller Völker wie in unsichtbarem Zuge von Gott zu dem fernen Ziele geleitet werde, da er nahe ist; in einer rätselhaften Einheit, deren Undurchsichtigkeit oft schmerzlich genug Laut und Wort geworden ist, — ich denke etwa an die leidbeschwerten Gebete und Gesichte in der Apokalypse des Esra — liegen geschichtliches Leben und göttliches Wirken ineinander. Dieses Wissen Jesu zerreißt den dunklen Schleier der Geschichte; es weiß, daß sie am Ende ist, daß das Ziel des Gottesreiches wie eine Katastrophe ihren Lauf abschneidet. Und worauf kann sich dieses Wissen gründen? Denn sucht es Glauben — und Jesu Tätigkeit ist nach seinen eigenen Worten nichts anderes als ein Suchen

und Finden dieses Glaubens —, so muß es begründet sein. Aber es darf auch keinen Grund nennen können als der er selber ist; sonst wäre es nicht mehr Glaube, der niemals nach Gründen fragt, sondern durch seine Tat aller Gründe völliges Genüge ist. Dieses Wissen ist also, um es mit einem alttestamentlichen Wort zu benennen, prophetisch; und der also weiß, selber Grund seiner Verkündung.

Tief ist der prophetische Charakter der Predigt vom Gottesreich und ihrem Verkünder eingegraben; die synoptischen Evangelien bezeugen es auf mannigfache Weise, wenn sie von der „Vollmacht" seiner Rede und dem Wunder seiner Taten sprechen. Dennoch ist das Wort „prophetisch" nicht genügend, um die Fülle dieses Wissens und Verkündens vom Reiche Gottes zu begreifen. Ein Prophet trägt das Wort Gottes für seine Zeit; sein Wort und Werk ist nur möglich durch die Beziehung, in der er zu seinem Volk oder seiner Gemeinde steht. Und diese Beziehung ist gegeben, sie steht unter der religiösen Gesetzlichkeit einer von Gott geleiteten Geschichte. So wird zur Voraussetzung seines Daseins die undurchsichtige Verbindung, in der die Geschichte das Geflecht göttlicher Taten webt. Sein Wirken gilt für die Zeit, und mit tiefem Recht haben sich alttestamentliche Propheten auf Ereignisse berufen, in denen die „Erfüllung" ihrer Prophetie greifbar wurde. Auch hier bleibt das Wirken Jesu seinem Volke und seiner Zeit tief verhaftet. Er hat nach eigenem Wort einen Blick und einen Beruf nur für die „verlorenen Schafe des Hauses Israels" und verschmäht darüber nicht geläufige Scheltworte für heidnische Völker. Er verkündet das Reich Gottes als ein Ereignis in der Zeit, das die Seinen schauen werden. Und dennoch soll dieses Nahen des Reiches alle Zeit und alle Geschichte enden; es „kommt" aus einer Sphäre, die keine Zeit je umfing, in eine Sphäre, in der keine Zeit es mehr umfangen wird. Wer von solchem Ende weiß, geht also notwendig über die Bestimmung eines Volkes und mit ihr über die Grenzen aller Geschichte hinaus. Er weiß mit aller Schärfe, daß der Inbegriff des Glaubens, eben das Gottesreich, niemals geschichtlich ist und sein kann. Oder mit heutigen Worten: er weiß von einer grundsätzlichen Distanz, in der alles göttliche Tun wider alle Geschichte und alles geschichtliche Leben wider jenes göttliche Tun steht. Und er weiß zugleich, daß diese Distanz immer aufgehoben ist; denn im „Ende" der Geschichte steht das Reich Gottes: „Wahrlich ich sage euch, es sind einige derer, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, sie hätten denn das Reich Gottes kommen sehen in Kraft" (Mark. 9_1).

Mit solcher allgemeinen Bestimmung scheint freilich nicht viel ge-

wonnen; denn spricht sie von etwas anderem, als daß in der Verkündung Jesu vom Gottesreiche Tatsache und Begriff des Glaubens in reiner Ursprünglichkeit gegeben sei? Sie enthält freilich nur dieses ganz Allgemeine, aber sie lehrt damit auch, daß, wenn Glaube nichts anderes als Erlösung bedeutet, d. h. ein Enden und Vollenden alles geschichtlichen Wesens, eben diese gläubige Erlösung zugleich die tiefste und unveräußerliche Gebundenheit an die Mächte und Kreise dieser Geschichte heißt. Sie fordert damit auch, die innere Dialektik dieser eschatologischen Reichs-Gottes-Gedanken näher zu betrachten. Lassen Sie uns zunächst von dem Dunkelsten und Geheimnisvollsten sprechen!

Was bedeutet denn dieses Wissen von dem Ende der Geschichte, das in dem Reich Gottes gesetzt ist? Schließt nicht schon dieses Wissen einen Widerspruch in sich! Denn wenn dieses Reich den völligen Gegensatz zu allem geschichtlichen Leben und Wirken bedeutet, dann scheint dem Menschen auch ein Wissen unmöglich; wie kann er wissen von einem Gegenstande, der seiner nicht bedürftig ist und aus eigener Macht gültig besteht und kommt? Dennoch ist dieses Wissen der unerschütterliche Grund, auf dem die Verkündung Jesu in aller Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Formen ruht. Dann kann aber dieses Wissen nicht mehr in Möglichkeiten geschichtlichen Lebens sich begründen, sondern allein in der einen und einzigen Möglichkeit, die durch die geschichtliche Fremdheit seines göttlichen Gegenstandes erst geschaffen wird. Anders gesprochen: wer das Reich Gottes verkündet, gehört ihm zu; wer von ihm weiß, ist seiner Art. Ist aber dieses Reich das menschlich Fremdeste und göttlich Eigenste, so ist auch sein Verkünder aus jenem göttlichen Sein bestimmt. So tritt nicht nur der Begriff des Reiches Gottes, sondern auch die geschichtliche Tat seiner Verkündung unter doppelte Gesichtspunkte: Sie ist das Ende alles Wissens und Wirkens; sie ist darin allem geschichtlichen Tun aus göttlicher Bestimmtheit entgegengesetzt und mit ihm aus ihrer geschichtlichen Bestimmung eines. Der Verkünder selbst ist seine Verkündung und ist sie zugleich auch nicht. Seine Worte und Werke sind gottgegeben nicht nur nach Art eines Propheten, dessen Wort und Dasein in der Zeit bleibt, dem Schicksal seines Volkes nahe verbunden, sondern — um dieses Wort alttestamentlichen Stolzes zu gebrauchen — nach Art eines Messias, dessen Dasein ein Wirken in der Vollendung Gottes bedeutet. Freilich kann ein Messiastum, das also begründet ist, nicht mehr in dogmatischer Geltung bestehen; denn was hier messianisches Wirken und Verkünden heißt, ist dem Bereich menschlichen Lebens verbunden, über dem das absolute Urteil steht: „Niemand ist gut denn allein Gott."

Es ist also gleichsam ein verhülltes Messiastum, in allem deutlich sich bekundend und in allem scheu sich verbergend; das ist der Sinn dessen, was im Markus-Evangelium als Theorie des Messiasgeheimnis erkannt worden ist. Immer bleibt dieser Verkünder ein Rabbi, aus den heiligen Gütern seines Volkes lehrend und lernend, und immer spricht aus seiner Rede ein anderer, der von niemandem gelehrt, im tiefen Sinne ungelehrt die absolute Autorität und der völlige Inhalt seiner eigenen Worte ist.

Aber auch mit diesen letzten Bestimmungen ist noch nicht die Fülle der Beziehungen erschöpft, die zwischen dem Verkünder und dem Gehalt seiner Verkündung geknüpft sind. Denn es erhebt sich die Frage, welche Motive die völlige Gegensätzlichkeit von zeitlich-geschichtlichem Leben und eschatologischem Gottesreich bewirken. Die eine Antwort legt sich leicht nahe: Alles Wirken der Menschen und insbesondere alles Treiben dieses jüdischen Volkes streitet wider die Norm, die das Gottesreich selber ist. Aus dieser Antwort entsteht notwendig der Kampf Jesu gegen allen nur heuchlerischen Pharisäismus, aus ihr die Forderung eines reinen Fühlens und Wollens, aus ihr die unerbittliche Pflicht, sich für dieses Reich zu entscheiden. Denn es ist nun deutlich, daß das Gottesreich, welches in dieser Verkündung als das allem geschichtlichen Leben schlechthin Entrückte sich darstellt, darin als der absolute Wert eben dieses Lebens bestimmt und mit ihm die absolute Pflicht gesetzt ist, „durch die enge Pforte einzugehen". Aber es ist auch deutlich, daß dieser Pflicht nichts genügt, was in Leben und Geschichte offenbar ist. Denn die Fremdheit des Reiches drängt von allem Tatsächlichen, im strengen Sinne von aller Tat und aller Sache fort; sie sucht den Grund, der in allem sich bekundet und doch nicht sie selber ist, sie sucht die Reinheit des Herzens, die von allem Handeln und Geschehen sich gelöst hat und in dieser Klarheit „erlöst" ist. Dann aber ist auch vorausgesetzt, daß dieses reine Herz und das fremde Reich gleichsam von Gott her verbündet sind; und wenn dieser Bund grundsätzlich überall gefunden werden muß, wenn er sich am reinsten in den Kindern darstellt, derer „das Reich Gottes ist", dann ist auch die Gegensätzlichkeit von geschichtlichem Leben und göttlichem Reich aufgehoben. Dennoch besteht diese Gegensätzlichkeit, und von neuem erhebt sich die Frage nach ihren letzten Gründen. Sie liegen in der naturhaften Bestimmtheit des menschlichen Daseins oder, um es mit einem häufigen Worte der Evangelien mythisch zu bezeichnen, in seiner *dämonischen* Abhängigkeit.

Der Gegensatz zu den „Dämonen" und die aus solchem Gegensatz fließende mythische Bestimmtheit der Gestalt und des Werkes Jesu durch-

zieht sein Verkünden und Wirken stark und eindeutig. Nicht nur ist jede Krankheit ein Zeichen ihrer Herrschaft, — in jedem leidvollen Zufall, in allem Kummer und aller Not werden dämonische Kräfte erkennbar. Unter ihrer Macht steht alles, was dem leibgebundenen Menschen als ein von allem Planen und Handeln unabhängiges Geschehen schlicht gegeben ist. Deshalb macht die Herrschaft der Dämonen den tiefen und unseligen Gegensatz offenbar, der zwischen der empirischen Tatsache und der göttlichen Bestimmung menschlichen Daseins besteht. Wo also das Reich Gottes kommt, muß das Reich der Dämonen schwinden; wer von jenem Reiche verkündet oder aus ihm wirkt, der muß diese Herrschaft brechen. Vieles ist in den Erzählungen von Jesu vielleicht legendar umrankt; daß aber sein Wirken im Zeichen des Kampfes gegen Dämonen steht, blickt durch jedes Wort hindurch. Hier ist die tiefe Liebe zu allem begründet, was unter dem dämonischen Drucke seufzt, dem Mühseligen und Beladenen, dem Kranken und Elenden, hier die kühne Zerreißung aller ursächlichen Verknüpfung von Schuld und Unglück, hier aber auch ein tiefes Bewußtsein von der göttlichen Macht des eigenen Wirkens und der eigenen Gestalt. Denn wenn in dem Dämonenglauben die Mächte menschlichen Lebens zu methaphysischen Gewalten substanziiert worden sind, so wird gefordert, daß ihr eschatologischer Überwinder von entgegengesetzten metaphysischen Kräften getragen ist, — Kräften, die nicht mehr geschichtlich begreifbar, sondern göttlich ungreifbar sind. Ein Mythos und eine Metaphysik muß diese Gestalt und ihr Wirken umweben, wie denn immer der Mythos der Ausdruck einer Metaphysik des Glaubens ist. Es ist geschichtlich der Mythos vom „Menschensohn", der wie ein Geheimnis diese Gestalt umhüllt und in Name und Werk dennoch offenbar wird. Wer also den Satan vom Himmel stürzen sieht, wer mit dem Finger Gottes Dämonen austreibt, der ist letztlich Menschensohn; und er ist es auch wiederum nicht, denn was er ist und wirkt, wirkt und ist er als dieser in seinem Volke lebende, zu seinen Armen und Verfemten sich neigende Rabbi.

Sie werden mir vielleicht einwenden, daß diese Schlüsse auf einem literarkritisch ungeprüften Bestande von Jesuworten und -geschichten ruhen. Dennoch ist dieser Einwand kaum berechtigt. Wohl bleibt es Aufgabe genauer historischer Erforschung, in welchem Grade diese Folgerungen schon bei Jesus oder erst in der Urgemeinde zu bewußter Klarheit gediehen sind; sachlich ist hier entscheidend, daß, wo immer Begriff und Tatsache eines eschatologischen Gottesreiches gesetzt sind, auch diese Folgerungen für ihren Verkünder gezogen werden müssen. Dieses Reich

in seiner grundsätzlichen Gegensätzlichkeit gegen alles geschichtliche Leben, d. h. in seinem „End"-Charakter bestimmen, heißt nichts anderes als, jüdisch gesprochen, von dem Messias- und Menschensohntum seines Trägers sprechen; es heißt darin zugleich von einer unveräußerlichen Bedingung alles Glaubens, seiner metaphysischen Bestimmtheit reden.

Nun ist es freilich entscheidend, daß aus dem sachlichen Gefüge der Reich-Gottes-Gedanken diese persönlichen Folgerungen gezogen werden müssen. Denn so klärt sich deutlicher die menschliche und geschichtliche Haltung Jesu. Er lebt und atmet in der klaren Luft einer erkannten Norm und ihrer reinen Erfüllung und er weiß zugleich von einem dunklen Geheimnis, das nicht mit Geschichte und Leben zu teilen ist, weil es zu der eschatologischen Ferne des kommenden Reiches gehört. Dieses Geheimnis ist deshalb auch nicht mit dieser Gestalt in dieser Zeit eindeutig zu verknüpfen — denn jede Eindeutigkeit wäre hier Einseitigkeit —, sondern allein mit jener Gestalt und jener Stunde, die der Vater sich vorbehalten hat. Wenn man immer wieder streitet, welche Bedeutung dem sogenannten messianischen Bewußtsein Jesu zukomme, wenn der eine es bedeutungslos nennt vor der Fülle des im Gedanken vom Gottesreich Gesetzten, wenn der andere diese Fülle nur in solchem einzigen Bewußtsein zu begründen vermag, so wird nun klar, daß beide im Recht sind. Weil alles um die Sache des Reiches Gottes geht, ist diese Gestalt nichts; „niemand ist gut denn allein Gott". Weil aber dieses Reich Sache dieses Verkündens und dieses Verkünders ist, darum ist diese Gestalt alles, ist in ihr und ist in den Glaubenden das Reich Gottes gekommen. In solcher Doppelseitigkeit bekundet sich nur der reine Begriff des Glaubens.

Aus solcher Sachlichkeit des religiösen Denkens und Wirkens wird es möglich, eine Haltung zu gewinnen, die von allen Erlösungsgedanken weit abzuführen scheint. Alles ist hier auf die reine Tat und den reinen Sinn gestellt, der sich gläubig zu einem Für oder Wider entscheidet, auf die Tat der hilfreichen Liebe und die Lauterkeit des brüderlichen Sinnes. Alles ist auch der Macht dieser Tat überantwortet, weshalb Jesus allein in dem Imperativ dieses Gebotes oder in dem Indikativ des normativen Satzes redet. Selbst der Gedanke der Sündenvergebung ist diesem Reich der unbedingten Tat nicht entrückt; und dadurch unterscheidet er sich hier von dem Gedanken der Erlösung. Es muß und kann heißen, daß wir unsern Schuldigern vergeben, und aus solcher Tat die Gewißheit und die Bitte quellen, daß Gott unsere Schuld vergeben wird. Denn Sünde und Schuld ist Tun; und sie zu lassen oder

zu tun ist menschliche Möglichkeit. Die Allmacht dieses sittlich-gläubigen Tuns kennt keine andere Schranke als die sie selber setzt. Sie wissen, daß in solcher mächtigen Ursprünglichkeit die durchsichtige Reinheit und allverständliche Tiefe der Gestalt Jesu ruht. Aber es ist auch kaum zu verkennen, daß in dieser Gewalt gläubigen Tuns Bedingungen verborgen sind, die seine Möglichkeit aufzuheben scheinen. Denn was heißt es, „das Reich Gottes annehmen wie ein Kind"? Oder wenn man dieses Wort kritisch verdächtigen will, was bedeutet die Stellung des Kindes, der „Unmündigen und Unweisen" in seinem Leben anderes als daß alle „Mündigkeit" des Tuns nicht zureicht, „das Reich Gottes anzunehmen"? Was aber ist auch ein tieferer Gegensatz zu solcher Unzulänglichkeit: „Wenn ihr Glauben hättet und sprächet zu diesem Berge: hebe dich fort und wirf dich ins Meer, ich sage euch, es wird also geschehen!" (Mark. 11_{23}.) Alles ist die gläubige Tat des Herzens und sie ist zugleich nichts; sie ist im strengen Sinne alles und nichts. Gibt es aus diesem Widerspruch einen Ausweg? Lassen Sie uns noch einmal schon berührte Fragen des Wirkens Jesu aufgreifen!

Von der Metaphysik des Dämonischen hatten wir gesprochen, die jede heilende Tat Jesu bestimmt und die andere Metaphysik des Menschensohnes wider sich aufruft. Es ist tief bedeutsam, daß in ihr eine freie und unendliche Beziehung zu dem schlichten Begriff des Übels und Leidens beschlossen ist. Sie ist am faßbarsten in der Bitte des Vater-Unsers: „Erlöse uns von dem Übel"! Um dieses Wort war und ist ein berühmter Streit; meint es sachlich das Übel oder persönlich den Bösen, den Teufel? Es ist jetzt aber auch klar, daß man im Sinne Jesu hier mit einem scharfen Entweder-Oder gar nicht fragen darf, sondern entscheidend ist, daß in diesem Begriff des Bösen wie in einem Punkte zweierlei Motive zusammengefaßt sind, sittliche und metaphysische, solche des menschlichen Handelns und des irdisch-unterirdischen Geschehens. In dieser Koinzidenz werden die fremden dämonischen Mächte zu dem Ausdruck des persönlichen sittlich-gläubigen Verhaltens; und was als Verhängnis über allem Menschlichen befestigt schien, löst sich auf in die böse Tat des Einzelnen. Noch ein weiteres Moment liegt in solcher Koinzidenz. Durch die Zeichen des Menschensohnes, wo immer sie geschehen, wird die dämonische Gewalt gebrochen und ohnmächtig; sie werden „Zeichen", d.i. erlösende Zeugen göttlichen Wirkens. So sind sie mit diesem Wirken eines und sind zugleich ein anderes, eben „Zeichen", deren letzter Sinn und letzte Wirklichkeit dem Walten Gottes oder dem Kommen des Reiches Gottes anheimgegeben ist. „Ich sah den Satan wie einen

Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10_{18}); dem gläubigen Schauen dieses einzelnen ist also offenbare Gewißheit, was am Tage des Kommens manifeste Wirklichkeit wird. So wird das Reich der Dämonen besiegt und dennoch nicht überwunden, so wird in jeder heilenden Tat das empirische Dasein des Menschen wie neu geweiht und dennoch nicht völlig geheiligt. Beides gilt in dem gleichen Sinne, wie das Reich Gottes da und dennoch erst im Kommen ist. So ist also auch das Übel getilgt: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören" (Matth. 11_5); und es ist dennoch nicht völlig geschwunden, sondern es bleibt die Bitte: „Erlöse uns von dem Übel!" Sie blickt also in eschatologischer Sehnsucht auf den kommenden Tag des Reiches Gottes und ist in solcher reinen eschatologischen Bestimmtheit nur deshalb möglich, weil der Bittende immer schon von allem Übel erlöst ist. Und woran wird diese Erlösung sichtbar? Es gibt nur ein beseligendes Zeichen, so paradox es auch sein mag; es gibt keine andere Erlösung als die des „Leidens". „Selig sind, die Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden" (Matth. 5_4). Leiden ist nicht der enge und bedrängte Durchgang zu einer unendlichen Freiheit des Trostes; es ist selbst Zeichen der Erlösung, Licht von Gottes Lichte, Freude von seiner Freude. Die tiefe Weisheit jüdischer Martyrien wird hier von neuem lebendig. So ist alles Übel überwunden, wenn es „Leiden" schenkt; und es bleibt gerade darin in allem menschlichen Geschehen und Leben bestehen. Es fordert immer wieder seine Bejahung: „Widerstehet nicht dem Übel!" (Matth. 5_{39}); und es löst aus solchem Ineinander von Ja und Nein, von Leid und Übel die Bitte: „Erlöse uns von dem Übel!" Das ist das letzte und endgültige Ziel aller eschatologischen Sehnsucht, denn es bedeutet das Kommen des Reiches selbst, es bedeutet damit alle Erlösung.

So wird von neuem eine tiefe Korrespondenz erkennbar. Dem die Dämonen gehorchen, er wird selbst zur Bitte um Erlösung gedrängt. Was er von Gott her besitzt und ist, das hat und ist er allein in der eschatologischen Erwartung. Er ist darum ein anderer als alle die um ihn sind, er verleiht die Macht, auf „Schlangen und Skorpionen zu treten und auf jede Macht des bösen Feindes" (Matth. 10_{25}), er richtet über Chorazin und Bethsaida mit absoluter und herrscherlicher Gewalt. Er ist zugleich dieser eine und allen gleiche; was er ist und wirkt, wirkt ebenso jede gläubige Tat jedes einzelnen, die Berge und Bäume versetzt und Leben aus dem Tode ruft. Darum ist er der Erlöser und harrt aller Erlösung. Von hier aus ist es möglich, auch das letzte große Erlösungswort in seiner Möglichkeit zu begreifen, um dessen Sinn und

Ursprung viel gestritten worden ist: „Der Menschensohn ist gekommen, sein Leben als Lösegeld zu geben für viele" (Mark. 10_{45}). Denn Menschensohn sein heißt jetzt immer das Doppelte: In jedem Augenblick und in jedem Werk Zeichen der erlösenden Taten Gottes setzen, d. h. Erlöser sein; und es heißt auch das andere: der Erlösung bedürfen. Beides aber zielt immer auf die naturhafte Bestimmtheit alles menschlichen Daseins. So ist denn auch das Dasein dieses Menschensohnes erlösend und bleibt es gerade dann, wenn sein Leben Leiden ist. Ja, es muß Leiden und Tod heißen, wenn es Erlösung sein und geben soll — denn Leiden ist Erlösung —, und muß Erlösung „für viele" sein; denn was Gott wirkt, wirkt er in diesem nur deshalb, um es als das für alle Gültige und Wirkliche zu setzen. Es ist in diesem Wort vielleicht stärker als in manchem anderen der Sachverhalt der Erlösung von der Seite seiner metaphysischen Bestimmtheit gesehen, stärker darum auch in dieses Wort der Mythos vom Menschensohn hineingeflochten. Man mag deshalb mit der Möglichkeit rechnen, daß Formulierungen der späteren Urgemeinde hier vorliegen; hier ist nur das Eine wichtig, daß sein Gehalt sich genau dem bisherigen Zusammenhang einfügt.

Von diesem Äußersten und Letzten her, das aus der Verkündigung Jesu über den Begriff der Erlösung zu lesen ist, rückt noch einmal der ganze Zusammenhang seines Wirkens und seiner Gestalt in ein bezeichnendes Licht. Denn es ist jetzt nicht mehr zufällig, daß Wort und Gedanke der Erlösung so selten erscheinen und dennoch von beiden implizite überall die Rede ist. Erlösung heißt hier die gläubige Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit alles Menschlichen und Weltlichen — wenn Sie ist mit heute beliebten oder beliebt gewesenen Schlagwörtern ausdrücken wollen —, von ihren kosmischen Urmächten. Sie webt als Geheimnis um diese Gestalt, sie lebt als letzter Sinn und letzte Wirklichkeit in ihrer Verkündung. Aber weil das kommende Reich sie erst bringt und selber bedeutet, kann von ihr nicht mit offenbaren Worten geredet werden.

Ein anderes Moment kommt hinzu: Um zwei Motive kreist der Begriff der Erlösung, um den Gedanken der Welt und des einzelnen. So ist durch ihn sachlich der für jüdischen Glauben konstitutive Gedanke des Volkes zurückgedrängt. Gerade in ihm lebt aber die Verkündung Jesu; dieses „Volk" ist der gottgegebene Raum seines Wirkens und Lebens. So muß denn auch der Begriff der Erlösung, der stärker von Welt und Mensch spricht und von der Mitte des Volkes schweigt, zurücktreten, oder genauer: Wort und Werk dieses zu seinem Volk Gesandten

können Erlösung wohl vorbereiten – und bereit sein und bereit machen ist hier alles —, aber sie müssen zugleich alles dem Tage des kommenden Reiches vorbehalten. So gilt denn von dem Begriff der Erlösung das gleiche, was von dem Reiche Gottes gilt. Es ist wie im Verborgenen da – „wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Matth. 11 26) — und es ist noch nicht da. Immer gegenwärtig und immer zukünftig, rundet es Gestalt und Werk Jesu zu einer Ganzheit. Es ist als ihr letzter und geheimster Sinn gleichsam auch der umfließende göttliche Schein, der diese Ganzheit verklärt und zugleich von ihr verklärt wird. Solche Doppelheit liegt in dem einen schlichten Worte „Zeichen". Denn auch in diesem ist beides zusammengefaßt: Realität und Symbol, Offenbarung und Verhüllung. Wie jede Tat Zeichen ist und jedes Wort Zeichen, so ist auch die Totalität dieses Daseins „Zeichen"; sie ist darum das immer Offenbare und das immer Verborgene, der, welcher Erlösung verkündet und bedeutet und zugleich auf Erlösung harrt und um Erlösung bittet.

So scheinen die sachlichen Grundzüge des Begriffes der Erlösung in der Predigt Jesu einigermaßen deutlich. Erlösung ist in strengem Sinne göttliches Geschehen und darum nichts anderes als die Tat des Glaubens; sie ist das Ziel alles gläubigen Seins und Handelns nur darum, weil sie zugleich beider letzter und unveränderlicher Grund ist. Die Macht dieses Geschehens ist von Jesus im Gegensatz zu der naturhaften und geschichtlichen Bestimmtheit der menschlichen Existenz erfaßt und verkündet worden. Darum ist Erlösung nichts anderes als die metaphysische Bestimmtheit der gläubigen Tat. Gläubig handeln ist hier alles, im Anfang war und ist die Tat; aber sie ist es nur deshalb, weil vor allem Anfang und in allem Ende das göttliche Geschehen der Erlösung gesetzt ist. In Gestalt und Werk Jesu handelt es sich also, wo immer der Gedanke der Erlösung berührt ist, um die tiefe Einsicht in das Problem des Glaubens überhaupt, d. h. näher um die Einheit von metaphysischer Bestimmtheit und gläubig-sittlicher Bestimmung, von religiösem Sein und religiöser Tat.

Das Urchristentum, das mit dem Tode Jesu erwacht, hat aus erkennbaren Gründen, die sich vor allem in dem Glauben an den Auferstandenen verdichten, aus solcher Einheit mit leidenschaftlicher Inbrunst die Seite der metaphysischen Bestimmtheit ergriffen. Die Art und Stärke der eschatologischen Erwartung bezeugt es zur Genüge. Es hat damit zugleich die Gestalt Jesu in den Zusammenhang dieser metaphysisch bestimmten Anschauung hineingestellt und stellen müssen, hat in ihr

die erlösende Gewalt göttlicher Taten präsent gesehen. Die Wege, die es beschritten hat, um dieser göttlichen Gewalt und Wirklichkeit sich zu versichern, führen auf verschiedene Weise alle diesem einen und gleichen Ziele zu. Wir betrachten hier nur die beiden, die durch die großen Namen des Paulus und Johannes bezeichnet sind.

2.

Kaum eine theologische Anschauung der urchristlichen Zeit scheint tiefer von dem Gedanken der Erlösung erfaßt als die des Paulus. Denn wenn sein Leben und Werk von dem Jubel der Freiheit erfüllt ist, zu dem aus Sünde und Schuld der Glaube führt, so ist hier mit ausdrücklichen Worten der Gedanke der Erlösung zu dem letzten Fundament der religiösen Anschauung geworden. In Christus ist also die Erlösung gesetzt und durch Christus wird sie dem Gläubigen zu Teil, als der unveräußerliche Teil oder besser als das alles in sich beschließende Ganze des Glaubens. Dennoch klingt auch in diese bekannten Gedanken noch ein anderes Motiv hinein. Es bleibt die klagende Frage: „Wer wird mich erretten von diesem Leibe des Todes?“ (Röm. 7 24) und es bleibt das sehnsüchtige Harren auf die Erlösung vom Leibe. Beides, dieses Noch-nicht und jenes im Glauben immer Gegenwärtige widerspricht sich nicht, wie wir jetzt wissen, sondern fordert sich gegenseitig. Aber an der Verkündung Jesu gemessen, scheint diese notwendige Dialektik der Erlösungsgedanken klarer formuliert. Blieb sie dort in dem Geheimnis seiner Gestalt und seiner Botschaft wie verhüllt, so ist sie hier offenbare Tatsache des Glaubens. Aber gerade diese ausgesprochene Klarheit fordert eine genauere Betrachtung.

Es begegnet einmal das Wort: „In Christus haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (Kol. 1 14). Vergebung und Erlösung sind also in eines gesetzt. Wohl geschieht es nur an dieser einen Stelle; wohl begegnet auch nur hier das Wort „Vergebung der Sünden“. Dennoch bleibt diese Identifizierung tief bezeichnend. Denn sie ist nur deshalb möglich, weil der Begriff der Sünde unlöslich mit dem der naturhaften Bestimmtheit verknüpft ist. Diese Korrelation ist eine der Grundlagen paulinischer Theologie. Es ist notwendig, sie etwas näher zu betrachten.

Was in der wechselseitigen Beziehung von Sünde und „Fleisch“ gesetzt ist, ist nichts anderes als die Korrelation von Handeln und Sein, die unter religiösen Gesichtspunkten notwendig ist. Von ihr aus ist es gefordert, den Gegensatz von Gott und Mensch auch auf das Motiv des

raum-zeitlichen Daseins zu gründen, sozusagen die Existenz in ihrer eine göttliche Antwort heischenden Fragwürdigkeit zu erkennen; und ebenso gewiß ist es, daß diese Fragwürdigkeit nur dem gläubig Handelnden sich erschließt, d. h. daß alles Handeln unter den Gesichtspunkt der Sünde zu treten hat, weil es gleich dem Dasein leiblich begrenzt ist. So ist es die sündige Tat, die alles Dasein trägt und verschuldet; so ist es das leibliche Dasein, das in jeder Tat sich auswirkt. Diese Doppelseitigkeit ist notwendig und von einem klaren Begriff des Glaubens aus kein Problem. Wichtiger ist, daß diese Betrachtung nur einen Gesichtspunkt angibt, um die Wage zwischen menschlichem Handeln und menschlichem Sein vor Gott auszugleichen. Denn wie diese Tat sündig gebunden ist, so ist sie zugleich gläubig frei und göttlich gebunden; so ist auch der Leib nicht nur Hort der Sünde, sondern ebenso Hort des Glaubens, Hort der freien, sittlichen, ihres Weges und Zieles bewußten, d. h. ihres Gottes gewissen Tat. Von ihr spricht Paulus nicht; es ist einer der entscheidenden Unterschiede, die seine Verkündung von der Jesu trennen. Wenn dort wie in selbstverständlicher Tiefe das Handeln des Ichs sich auf Gott richtet, um gleichsam von diesem zu seiner Wahrheit geleitet zu werden, so ist hier alles Handeln grundsätzlich ihm abgewandt, um erst von ihm auf sich gerichtet zu werden. Was dort nur in dem „Anders-sein" des Reiches Gottes wie verborgen blieb, ist hier mit offenbaren Worten ausgesprochen. Und welches ist der Anlaß, daß Paulus einseitig von der allgemeinen Sündigkeit im Sein und Wirken des Menschen redet? Er kennt nur eine Antwort: Es ist das Gesetz. Mit tiefem Sinne heißt es die gottgesetzte „Macht der Sünde" (1. Kor. 15_{56}); denn dieses Gesetz trägt einen eigentümlichen und wohl begründeten Doppelcharakter. Es ist heilige Offenbarung des göttlichen Willens, unantastbar und ewig wie alles, was Gott gesetzt hat. Aber es ist zugleich auch „Gesetz"; es spendet nicht aus eigenen Gnaden Leben und Erlösung, oder paulinisch gesprochen: „aus dem Gesetz kommt nicht Gerechtigkeit". Es verlangt zu seiner Erfüllung menschliche Tat, die ihm die Wirklichkeit seines normativen Seins erst schaffe. Doch was ist diese göttliche Offenbarung, deren Geltung ein anderes ist als ihr Vollzug, deren Norm nicht mit der Tatsache ihrer Erfüllung koinzidiert? Sie kann nur den Zwiespalt aufreißen, der zwischen Gott und Mensch ewig gesetzt ist, und muß in solchem Tun den vorläufigen Charakter ihrer dennoch unbezweifelbaren göttlichen Geltung enthüllen. Mit anderen Worten: Der Begriff des Gesetzes ist durch eine Metaphysik zweier Welten und Mächte bestimmt, deren rätselvolle Mitte es selber ist, göttlich geschaffen und Sünde schaf-

fend zugleich, ewig lebendig und ewig tödlich. In diesem seinem Mittlertume vereint es zwiespältige Bestimmungen, die ihren notwendigen und gesicherten Ort allein in dem Begriff des gläubig handelnden Ichs haben. Der Glaube ist es, der aus definierten Gründen sich simul justus, simul peccator (um mit Luther zu reden), als heilig und unheilig zugleich weiß und wissen muß; und seine Tat schafft erst die Möglichkeit, an geschichtlich bedingten Größen wie dem mosaischen Gesetz die göttlich unbedingte Offenbarung Gottes zu erleben. So vertritt hier das Gesetz den Gedanken der glaubenserfüllten Tat; so steht bei Paulus ein Dogma vom Gesetz dort, wo bei Jesus der unmittelbare Appell an die frei sich entscheidende Tat des Glaubens laut wird.

Aus solch einer tiefsinnigen Gesetzesdogmatik, wie sie im Pharisäismus intendiert war, folgt notwendig das Urteil, daß alle Menschen gesündigt haben und sündigen; es folgt weiter, was hier im einzelnen nicht dargelegt werden kann, daß das „Fleisch" der Sitz der Sünde ist. Aus ihr aber entspringt auch die Notwendigkeit, daß Gott selber neu schaffe, was dem Gesetz an Leben spendender Macht gebricht. Diese „neue Schöpfung" und Offenbarung ist Christus. Er ist das Ende des Gesetzes nur, weil er seine ewige und einmalige Erfüllung ist; er befreit nicht vom Gesetz — denn das hieße, die Welt von der Offenbarung des göttlichen Willens lösen —, sondern befreit von „dem Fluche des Gesetzes" (Gal. 3_{13}). Anders gesprochen: Er hebt in dem tiefen Doppelsinne des Wortes das Gesetz auf; er bejaht es, indem er es verneint, er „begründet" es, indem er „die Schwäche des Gesetzes" liebereich vollendet, oder mit noch anderen Worten, er enthüllt, daß die Majestät Gottes, die in seinem Gesetz sich bekundet, seiner Liebe ewig verbunden ist. Und alles dieses ist nur eschatologisch möglich, d. h. nur wenn in Christus Welt und Geschichte ihr Ende gefunden haben, sind sie zu ihrem bleibenden göttlichen Sinn durchgedrungen.

Mit diesem ganzen in sich geschlossenen Tatbestande ist nicht nur der Sache nach der Begriff der Erlösung gesetzt, sondern Paulus hat mit ausdrücklichen Worten von dieser in Christus geschehenen „Erlösung" gesprochen, durch die „alle Glaubenden umsonst durch seine Gnade gerechtfertigt werden" (Röm. 3_{24}). Tod und Auferstehung Christi sind diese Erlösung; aber eben sie sind auch nur der Anfang eines Geschehens, das erst im Ende der Welt und Geschichte mit offenbarer Herrlichkeit sich vollendet. So wäre also dieses Kommen Christi der Inbegriff aller Erlösung? Der Sache nach zweifellos, und wie unter den Grauen der Endzeit verhüllt erscheint auch in paulinischen Briefen immer der beseli-

gende Gedanke solcher Erlösung. Aber daß er also wie im Verborgenen getragen wird, ist sehr bezeichnend. Denn der „Welt" in dem bekannten gläubig verurteilenden Sinne wird sie nicht zuteil, sondern der kleinen und selbst in geschichtlicher und religiöser Verborgenheit harrenden Gemeinde der Glaubenden. „Wir haben in ihm die Erlösung, die Vergegebung der Sünden." Gemeinde und Erlösung, Glaube und Erlösung sind also die letzten und notwendigen Korrelatbegriffe, und in ihrer gegenseitigen Beziehung enthüllt sich die tiefe Tendenz des Wortes Erlösung auf das glaubende Ich. Aber sie sind auch nur deshalb unlöslich verbunden, weil grundsätzlich alle, nicht nur die Gläubigen in Christo erlöst und gerechtfertigt sind.

So korrespondiert dem gottgesetzten Anfang eines objektiven Geschehens in der Welt der ebenso gottgesetzte Anfang eines subjektiven Geschehens im Leben des Einzelnen, und beides heißt gleicherweise Erlösung. Wie aber ist diese Erlösung des Ichs möglich? Sie geschieht wohl durch Glauben, aber sie ist nicht Glaube; d. h. der Glaube, der dieses erlöste Leben des Ichs erst schafft, ist ein gottgegebenes Prinzip, ist selbst Offenbarung, mit und in Christus gesetzt, durch welche die geschichtlich-gläubige Tat des einzelnen erst möglich wird. Prinzip und Tatsache des Glaubens sind streng zu unterscheiden und von Paulus immer streng unterschieden worden. Nur um dieses Unterschiedes willen kann es heißen: „Aus Glauben" — dem göttlichen Prinzip des gläubigen Handelns — „zum Glauben" — dem geschichtlichen Leben und Wirken des gläubigen Ichs. Wohl sind beide, Prinzip und Tat, letztlich nicht voneinander zu trennen und es bleibt charakteristisch genug, daß beides unter dem gleichen Worte zusammengefaßt wird. Aber der Tiefsinn des paulinischen Glaubensgedankens öffnet sich nur in dem Unterschiede des göttlich Gesetzten und menschlich Gewirkten. Denn so ist es möglich, daß das Prinzip des Glaubens mit dem Begriff des Geistes zu gleichgesinntem, göttlichem Bunde sich eint, und der Beginn beider Wirken im Leben des Ichs sakramentalen Charakter gewinnt. Denn Sakrament ist nichts anderes als der reine gottgewirkte Anfang eines heiligen Lebens, dessen gleichsam organische Entfaltung der Macht des gläubigen Handelns überlassen ist. So ist Anfang und Fortgang des gläubigen Lebens wohl verbunden, so sind aber beide von einander geschieden wie die Schöpfung der Welt von ihrem zeitbestimmten Laufe geschieden ist. So knüpft sich ein neues Band zwischen Erlösung und Sakrament. Erlöst sein heißt den Geist haben, heißt „mit Christus gestorben und begraben sein". Man pflegt hier im allgemeinen helle-

nistische Einflüsse in der paulinischen Gedankenbildung zu konstatieren. So sehr auch Wort und Ausdruck im einzelnen an solchen Ursprung anklingen mögen, so ist dennoch entscheidend, daß diese sakramentalen Anschauungen notwendig aus der um den Gesetzesbegriff gesammelten Christologie, d. h. aus jüdischen Grundlagen sich ergeben. In der Tat sind denn auch hier in den Gedanken über die Abrahamskindschaft oder in denen über die Beschneidung alle Elemente eines Sakramentalismus gegeben. Wie aber das Sakrament nur eschatologisch möglich ist — und dieser eschatologische Charakter ist der entscheidende Unterschied zu allen hellenistischen, scheinbar noch so nahen Analogien —, so ist auch der Gedanke einer durch das Prinzip des Glaubens gewirkten Erlösung nur eschatologisch möglich; d. h. er ist auf das vergangene Geschehen in Christo gegründet und auf das kommende am Tage Christi gerichtet. In beidem aber ist er in dem Kreis des von Gott gleichsam unsichtbar durchgeführten Prozesses beschlossen, dessen Anfang und Ende Christus heißt.

So muß denn auch dieses künftige Geschehen unter dem Namen der Erlösung begriffen werden können. Zu dem gegenwärtigen Jubel: „Wir haben die Erlösung" (Kol. 1_{14}) tritt die Klage und Hoffnung: „Wir harren der Erlösung" (Röm. 8_{23}). Darum steht also alle Gegenwart unter dem doppelten Zeichen: erlöst in der Welt und noch nicht erlöst bei dem Herrn. Und was macht dieses Noch-nicht so schmerzlich fühlbar? Nichts anderes als das Dasein in der Welt, d. h. einen irdischen Leib und ein irdisches Leben haben. Mit aller Strenge dringt Paulus auf die Lösung dieses letzten Rätsels des Lebens, in das sich das alte Rätsel des Todes verwandelt hat. Darum der klagende Ruf: „Wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes?", darum auch das Wunder, daß aus dem Tode Christi neues göttliches Leben blühte, darum endlich die Sehnsucht nach dem Tode des Märtyrers, der den einzelnen seinem „Heilande" — nur in diesem Zusammenhange (Phil. 3_{20}) begegnet das charakteristische Wort — entgegenführt. So wird das Dasein des Gläubigen von dem Beginn des Gläubig-werdens bis zum Ende des Gläubiggewordenseins zu dem tief begründeten Analogon jenes Geschehens, in dem sich das Schicksal der Welt vollendet. Und wie jenes im geheimen Fortgange näher dem Ende zuschreitet, so auch jedes gläubige Dasein zu der letzten Erlösung vom Leibe, die ein ewiges Beisammen mit dem Herrn möglich macht.

Damit ist ein letztes Moment in dem paulinischen Erlösungsbegriff kurz berührt. Erlösung bezeichnet, sachlich gesehen, die metaphysische Bestimmtheit des Ichs, die jeden Akt des Glaubens durchwirkt, ja den

Begriff des Glaubens selbst definiert. So ist überall, wo Glaube ist, auch Erlösung. In jedem Momente ist sie ganz da und in jedem Momente bleibt sie Ziel alles gläubigen Harrens. Bei Paulus aber ist der Begriff der Erlösung auf angebbare Akte des gläubigen Lebens gleichsam beschränkt. Er steht an seinem Anfang und wird an seinem Ende stehen; die Mitte ist nur ein Bewahren und Bewähren in der Tat immer wachsender Liebe. Was ist der Grund dieser seltsamen Beschränkung? Kein anderer als die strenge Einseitigkeit, mit der die metaphysische Bestimmtheit des Glaubens erfaßt worden ist. Ihr ist noch nicht eindeutig, wie es später Luther getan hat, das Moment des gläubig handelnden Ichs zugeordnet. Mit absoluter Gewalt wirkt die gleichsam fremde Macht des Glaubens in diesem Ich, seine Ursprünglichkeit auslöschend und zu der Willenlosigkeit eines Werkzeugs verwandelnd. Es ist kein Zweifel, daß damit tiefe Tendenzen der Verkündung Jesu genuin fortgesetzt sind; denn in solcher metaphysischen Bestimmtheit sinken alle geschichtlichen Bindungen, in ihr wird der einzelne jedes Bannes und Zwanges ledig und erlöst. Aber wo nicht wie bei Jesus diese Erlösung in ein notwendiges und ursprüngliches Verhältnis zu der gläubigen Tat tritt, da droht entweder die absolute Gewißheit des Glaubens sich zu schwächen oder die absolute Wahrheit des Glaubens sich dogmatisch zu verfestigen. Der strenge ethische Impuls seiner pharisäischen Vorzeit hat Paulus bewahrt, in eine gläubige Relativität — wenn man diese contradictio in adjecto einmal prägen darf — zu versinken. Aber die Gefahr der Dogmatisierung ist dem paulinischen Erlösungsgedanken nicht fremd geblieben. Von Gesetzesgedanken her beginnt in der Tat sich ein Dogma zu bilden, das doch allein durch gläubige Setzung möglich, in ihr aber auch notwendig ist; und wo bleibt die ursprüngliche Freiheit des gläubigen Ichs? Sie richtet sich zu der einzigartigen Größe Christi mächtig und entscheidend auf. In ihr sind die Momente gläubiger Geltung und gläubiger Setzung unlösliche Einheit, er ist Herr und Bruder zugleich. So wird denn auch der Begriff der Erlösung zu einem Begriff vom Erlöser. Dieser ist was er ewig wirkt, und er wirkt was er ewig ist.

Damit ist noch einmal der Unterschied zwischen der Verkündung Jesu und der des Paulus gestreift. Er ist nicht so begründet, wie man wohl gemeint hat, daß dort nur wie im Geheimen der Begriff der Erlösung wirke, daß hier aber der Begriff des Erlösers offen sich bekunde. Beiden ist der Gedanke der Erlösung und des Erlösers nahe. Aber er ist bei Jesus in seiner ursprünglichen Beziehung zum gläubigen Handeln

vorausgesetzt; glauben und erlöst sein ist hier eines und dasselbe. Bei Paulus ist der Gedanke der Erlösung die Möglichkeit, auf welche die Tat des Glaubens dunkel und unbestimmt sich begründet. Darum werden dort alle theologischen Gedanken über Erlösung immer wieder in die schlichte Frage versenkt: Glaubest du? Darum bilden sie hier ein in sich geschlossenes und notwendiges System, aus dem die Tatsache des Glaubens mit einer dennoch nur gläubig zu bejahenden Notwendigkeit erst folgt. Darum weiß Jesus von der unendlichen Fülle gläubigen Erlebens, darum weiß Paulus von der absoluten Einheit eines göttlichen Geschehens, in dem die Anfänge dogmatischer Bildung ruhen.

3.

Wenn Paulus von dem Gedanken des Gesetzes her zu einer geschlossenen Soteriologie fortgeschritten ist, so ist Johannes, um den Verfasser der johanneischen Schriften einschließlich der Offenbarung kurz so zu bezeichnen, von einem anderen Ausgangspunkte her einen ähnlichen Weg gegangen, der in einer Dogmatik von dem Erlöser Christus mündet. Beide gehorchen, jeder in sich selbständig, den gleichen sachlichen Motiven, die in Gestalt und Werk Christi angelegt sind. Der eine, Paulus, gelangt zu solcher Dogmatik, wie gesagt, auf dem Umwege des Gesetzes, der andere, Johannes, in unmittelbarem gläubigen und geschichtlichen Anschluß an die Gestalt Jesu.

Das feste und unbezweifelte, aber auch undurchdrungene Fundament ist die berühmte Metaphysik zweier Welten, die in dem berühmten Jesuswort vor Pilatus sich am deutlichsten bekundet: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Evang. 18_{36}). Sie lebt wohl seit Deuterojesaja in fast allen Richtungen jüdischen Glaubens, ist hier nur verhüllt, dort offener ausgesprochen: Was ihr aber das eigentümliche johanneische Gepräge gibt, ist die völlige Freiheit von allen geschichtlichen Elementen, mit denen sie sonst im Judentum verbunden ist, oder genauer die Bewußtheit, mit der ihre theoretischen Grundlagen gegen jede geschichtliche Besonderung, vor allem gegen jeden jüdischen Anspruch gerichtet sind. Ihre Gegensätze sind rein die von Gott und Mensch, ihre Bilder rein biologischen und naturhaften oder sittlichen Ursprunges, d. h. sie gehören niemals jener eigentümlichen Mitte an, die gleichsam zwischen dem System der Natur und dem der sittlichen Werke stehend, den Namen der Geschichte trägt. Und diese Metaphysik ist nicht errungen oder erarbeitet, sondern als festes Erbe überliefert. Ihr Herkommen ist denn auch ziemlich deutlich bezeichnet; sie entstammt der Menschensohnbetrachtung Jesu

und der apokalyptischen Anschauung des Täufers, dessen Gerichtsdrohung in einer auch von Paulus nicht erreichten Schärfe sich gegen die geschichtliche und religiöse Besonderheit der jüdischen Existenz richtet.

Aus diesen Grundlagen empfängt der johanneische Begriff der Erlösung seine erste Bestimmung. Hier kann es sich nicht um eine Erlösung aus schicksalhafter oder seelischer Not handeln. Seele und Schicksal sind, wenn man diese dem gesamten Urchristentum so fremden Worte überhaupt verwenden darf, nicht ein Letztes, Unabänderliches, sondern selbst erst Funktion einer letzten Gegebenheit, der naturhaften Bestimmtheit des Ichs. Erlösung ist darum zunächst Befreiung von der Naturhaftigkeit dieser Existenz, sie ist damit auch Befreiung der Welt aus ihrer eigenen Existenz. Mit keinem Worte begegnet denn auch im vierten Evangelium der aus den ersten drei so vertraute Begriff der Sündenvergebung. Freilich auch das Wort Erlösung findet sich deutlich an keiner Stelle; aber dieses Fehlen ist gleicherweise begründet. Denn wenn Erlösung nichts anderes sein kann als Befreiung, und das heißt Aufhebung des Daseins dieser Welt, so tritt sie mit ursprünglichem Recht der Begründung dieses Daseins gegenüber; was in der Weltschöpfung begonnen war, wird in der Welterlösung herrlich vollendet. Soteriologie ist also das göttliche Ende aller Kosmologie.

Damit ist weiter gesagt, daß, wo immer Erlösung gesetzt ist, sie eschatologisch allein möglich ist. Hier ist also nicht in strengem Sinne davon die Rede, daß dieses Ich schon erlöst sei; alles vollendet sich erst, „wenn ich wiederkomme", und der Gläubige kann nur die sehnsüchtige Hoffnung auf Erlösung tragen, mag diese auch nur eine kleine Weile noch säumen. Denn sein religiöses Schicksal ist an das der Welt gekettet; mit ihrem Ende blüht auch seine Vollendung herrlich auf: „Es ist noch nicht erschienen was wir sein werden; wir wissen aber, wenn er erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden" (1. Joh. 3_3).

Sie werden vielleicht zögern, diesen Gedanken zuzustimmen, und dieses Zögern könnte zunächst wohl begründet erscheinen. Denn wo bleibt nun die Fülle der Gnade, die der Gläubige aus der Gestalt des „eingeborenen Sohnes" nimmt, wo die selige Freiheit, die ihm die Wahrheit schenkt, wo die unvergängliche Reinheit des „Ihr in mir und ich in euch", wo also, um es mit einem bekannten Schlagwort zu sagen, die Tiefe der johanneischen Mystik? Wir werden auf solche Fragen sogleich Antwort suchen müssen; jetzt ist es wichtiger festzuhalten, daß aus den metaphysischen Gründen der johanneischen Anschauung heraus kein anderer Gedanke folgt und folgen kann als der der reinen eschata-

logischen Bestimmtheit aller Erlösung. Aber gerade in dieser Bestimmtheit liegt noch ein weiteres Motiv verhüllt. Denn dieser Gedanke der Erlösung ist bisher, um es einmal so auszudrücken, rein theoretisch begründet; er ergibt sich als Folge aus dem immer und überall möglichen Gegensatze von Gott und Welt, Gott und Mensch. Wirklich ist diese Erlösung aber nur dort, wo sie im Glauben gesetzt wird. Dennoch weiß Johannes unmittelbar nichts von dieser ursprünglichen Freiheit des gläubigen Ichs. Das Ich, das im Glauben spricht, verdichtet sich zu der einzigen göttlichen Gestalt dessen, der von sich zu sagen vermag: „Ich bin." Das bedeutet zunächst nichts anderes, als daß der ganze Sachverhalt gläubigen Handelns rein aus dem Gesichtspunkt eines göttlichen Gehandelt-werdens angeschaut wird: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht" (Evang. 6_{44}). Jene Metaphysik zweier Welten umspannt also nicht nur das gesamte Reich göttlichen und menschlichen Seins, sondern auch das Reich alles menschlich besonderen Wirkens; es begreift in der göttlichen Allgemeinheit seiner Bestimmungen die konkrete Fülle des Ichs. In diesem einen Ich ist die Erlösung, und alle Erlösung kann nur durch dieses Ich wirklich werden. So wandelt sich das Problem der Erlösung zu dem des Erlösers; der Begriff des Seins, den jene Metaphysik begründet, und der Gedanke des Ichs, den der Glaube begründet, einen sich zu der tiefsinnigen Formel: „Ich bin."

Damit ist dann auch gesagt, daß in dem Sein dieses Erlösers alle Erlösung beschlossen ist. Dieses Sein ist doppelt zu bestimmen notwendig: Es ist göttlicher Art, da es Erlösung bedeutet; und es muß zugleich auch menschlicher Art sein, denn es ist dem Dasein dieser Welt und dieser Menschen Erlösung. So ergibt sich aus den Grundlagen dieser Metaphysik die Notwendigkeit eines großen Mythos, in dem eine göttliche Gestalt „Fleisch" wird und durch den Tod zum Vater heimkehrt. Dieser Mythos ist nur der reine und reife Ausdruck jener Metaphysik, die mit dem Begriff des Glaubens gesetzt ist. Vielleicht verliert sein geschichtlicher Ursprung sich zuletzt in dunkle und undurchsichtige Fernen vorderasiatischer Religionsgeschichte, seine nächste Herkunft ist dennoch deutlich zu erkennen. Es ist der Menschensohn-Name Jesu, der dort wie ein Geheimnis unerschlossen bleibt, der hier aber in allem Reichtum seiner sachlichen Motive enthüllt ist. Es ist kein Zweifel, daß die Haltung Jesu, die jede Entfaltung verschmäht und in der Fülle persönlichen Lebens verschließt, die tiefere und wahrere ist, denn nur in der Einmaligkeit des gläubigen Augenblickes ist die Ewigkeit göttlichen Sinnes und Seins

möglich. Aber es ist dann auch ebenso deutlich, daß das vierte Evangelium organisch entfaltet, was in der synoptischen Verkündung Jesu keimhaft angelegt ist. Das bedeutet, daß alle Fülle gläubigen Heiles in der irdischen Lebenszeit dieses Erlösers sichtbar und gegenwärtig ist.

Aber wenn so dieses Leben kanonische Gültigkeit empfängt, wenn hier keine einmalige Tat und kein geschichtliches Wort ist, das nicht ewige Bedeutung besitzt, so scheint das Ende dieses Lebens entweder das Ende alles Daseins und damit alle Vollendung alles Sinnes bedeuten zu müssen oder selbst sinnlos zu werden. Denn es zerreißt unerbittlich die Korrelation zwischen Sein und Ich, die das „Ich bin" zu dem Fundament aller Erlösung macht. Wieder tritt an diesem Punkte die metaphysische Bestimmtheit der gesamten Anschauung mit aller Deutlichkeit vor Augen. Denn ihr und ihr allein ist ein geschichtliches Dasein, ob es gleich an diesem Ich die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Erlösung in sich schließt, letzlich unangemessen und der Tod die Rückkehr in alle freie Herrlichkeit göttlichen Lebens. So bedeutet gerade der Tod alle Erlösung, so gewiß es auch das irdische Leben war; denn an beidem wird nur die eine Gesetzlichkeit göttlichen Wirkens und Seins offenbar.

Dennoch scheint damit nicht alles Rätselvolle der Betrachtung gelöst. Denn wenn so der Erlöser durch den Tod vollendet ist, so scheint die Tat der Erlösung um ihren Sinn gebracht. Wurzelt sie nicht in der Einheit von geschichtlichem und göttlichem Dasein? Aber diese Frage macht nur deutlich, daß Erlösung gleichsam nur in doppelter Form den Gläubigen zu eigen werden kann. Sie ist in diesem Dasein völlig gesetzt und jedes Heil ist nur dadurch möglich, daß man im gläubigen Sinne „zu ihm kommt". Aber sie ist zugleich dann erst völlige Wirklichkeit, wenn er wieder „erscheinen wird". Dies erst ist aller Erlösung Fülle, wenn „wir ihn schauen werden wie er ist" (1. Joh. 3$_3$). So tritt hier wieder die bekannte Doppelseitigkeit auf, die dem Begriff des Glaubens eigentümlich ist. Glaube ist die absolute Gewißheit und völlige Gegenwärtigkeit aller Erlösung, und er ist darin die inbrünstige Sehnsucht nach aller Erlösung.

Gerade diese Doppelseitigkeit führt noch tiefer in die johanneische Struktur des Erlösungsgedankens. Wenn Erlösung nichts anderes ist als in genauem Sinne das Da-Sein des Erlösers, wenn sie in dem Kreise dieser Existenz beschlossen ist, die Logos ist und Fleisch wurde, welche Möglichkeit besitzen alsdann die Seinigen, „zu Ihm zu kommen"? Es ist offenbar keine andere als die des Wissens um Sinn und Sein dieser Gestalt; es ist das „Annehmen", wie der bezeichnende Ausdruck lautet,

einer dogmatischen Wahrheit und mit ihr aller gläubigen Wahrheit. Glauben ist also ein Wissen; es ist darin nichts Abstraktes und Leeres, sondern die Fülle alles Seins. Denn dieses Wissen heißt „Gezogen-werden vom Vater", und alles Nichtwissen ist Zeichen und Schuld der Welt. Wissen und Dasein werden also in einem tiefen und notwendigen Sinne gleichbedeutend. Wie die Tat des Glaubens die Existenz des Ichs erst schafft, so wandelt dieses Wissen die Existenz jedes Gläubigen, daß er nicht mehr in der Welt, sondern „in Ihm" ist. Damit wird dieses Wissen zugleich einer unendlichen Spannung fähig und mächtig. Wer um den Logos, den göttlichen Sinn dieser Gestalt, weiß, der ist aller Not und Schuld der Welt enthoben; und dennoch liegt alles Heil erst dort, wo dieser Sinn in jedem einzelnen mit seinem Dasein eine reine und völlige Einheit geworden ist. Das bedeutet aber, daß nur dort die Fülle der Erlösung gegeben ist, wo der Tod oder die Parusie aus allen naturhaften Bindungen des Leibes und der Welt löst. Um dieser naturhaften Bestimmtheit des Erlösungsgedankens willen vermag diese Anschauung den Gläubigen in die innigste Nähe zu seinem Herrn zu versetzen und zugleich in die Glut einer eschatologischen Sehnsucht zu stürzen, die die Vernichtung aller Welt zu ihrer eigenen Freiheit erharrt. Um es schlagwortartig zu sagen, johanneische Mystik und johanneische Apokalyptik bilden eine unlösliche Einheit. So wird auch der Unterschied zu paulinischen Gedankengängen offenbar. Dort waren Gemeinde und Erlösung notwendige Korrelatbegriffe; hier schließen sich die gläubig Wissenden freilich auch zu einer Gemeinschaft zusammen, aber dieses ihr geschichtliches und gläubiges Beisammen ist verhältnismäßig gleichgültig gegenüber der Tatsache, die jeden einzelnen zu einem also Wissenden erschaffen hat. Vor der Geschichte und der Welt eint sie gleichsam nur ein Negatives, nämlich dieses, daß sie nicht mehr in der Welt sind. Fern stehen darum dieser Betrachtung alle Versuche einer organisierten und planvollen Mission, wie sie Paulus treibt. Wenn dort in dem Begriff und der Tatsache der Gemeinde die geschichtliche und religiöse Fortsetzung dessen gegeben ist, was mit dem Dasein und Tode Christi begonnen war, so ist hier der Gedanke einer solchen Fortsetzung ausgeschlossen. Die einzig mögliche Fortsetzung ist die Vollendung, d. h. das Gericht über die Welt; und sie ist keiner Tat des Glaubens und Wissens überantwortet, sondern der dunklen Macht Christi. Vor ihr ist nur ein „Schauen" dessen möglich, was er aus sich und ohne Zutun seiner Gläubigen über die Welt verhängt. Darum ist eine Gemeinschaft der Gläubigen im strengen wissenden Sinne erst dann möglich, wenn die Vollendung der

Welt da ist oder anders gesprochen, wenn mit dem Aufsteigen einer neuen Erde und eines neuen Himmels ein Niedersteigen des neuen Jerusalems sich eint. Wieder steht in solchem Gemeindegedanken der Evangelist und Seher Johannes der reinen Verkündung Jesu näher als ihr größter Apostel Paulus. Denn wie Jesus unbekümmert um die geschichtliche Existenz einer Gemeinde ihre Gründung rein dem eschatologischen Tage des Menschensohns anvertraut, so bleiben auch hier die Seinen in der Welt gleichsam atomisiert; sie werden und können erst dann eine Ganzheit werden, wenn die widergöttliche Ganzheit der Welt zu existieren aufgehört hat. Solche Ganzheit zu sein, das ist alsdann, aber niemals in der Zeit aller Erlösung Inbegriff.

Wir müssen hier unsere Betrachtungen abbrechen; nicht als wäre der Begriff der Erlösung im Urchristentum erschöpfend analysiert. Nur einige der wichtigsten Lösungen unseres Problems konnten berührt und auch in diesen der Reichtum gedanklicher Motive nur angedeutet werden. Aber daß hier nur Andeutungen zu geben waren, hat auch einen tiefen sachlichen Grund. Denn der Begriff der Erlösung umfaßt von einem im Begriff des Glaubens gelegenen Gesichtspunkte aus das Ganze seines Geltungsbereiches. Von Erlösung sprechen heißt seine unerschöpfliche Fülle aus dem Gedanken seiner metaphysischen Bestimmtheit betrachten. Darum kann jede Analyse nur die methodischen Gesichtspunkte anzugeben versuchen, die den Begriff des Glaubens definieren, und muß den Reichtum der geschichtlichen Bedingungen und Tatsachen, an denen sie sich offenbaren, der Einzelforschung überlassen. Dennoch hat vielleicht auch diese analytische Betrachtung eine bestimmte historische Erkenntnis vermitteln können. Was an Erlösungsgedanken im Urchristentum lebendig ist, ist auch geschichtlich in der Gestalt und Verkündung Jesu beschlossen, und alle späteren Lösungen setzen nur diesen einen mächtigen Impuls fort. Anfang und Fortgang aber sind zusammengehalten durch die reich gegliederte Gestaltung der religiösen Probleme, die das Judentum erarbeitet hatte. So beginnt das Urchristentum seinen Gang durch die Jahrhunderte, als mächtige Einheit streng in sich geschlossen und gerade darum fähig, sich in allem wiederzufinden und sich alles anzuverwandeln. Der Begriff der Erlösung im Urchristentum ist dafür ein lebendiges und klares Zeugnis.

Aussprache.

Prof. Dibelius (Heidelberg): Es scheint mir Pflicht des ersten Diskussionsredners, unter bewußter Zurückstellung seiner eigenen Meinung

diejenigen Punkte des Vortrags hervorzuheben, an denen fruchtbarer Widerspruch einsetzen könnte. Es scheint mir das umso mehr Pflicht nach diesem Vortrag, der vermöge seines religionsphilosophischen Überbaus und vermöge seiner Terminologie dem Unbeteiligten leicht den Eindruck einer gewissen Ferne von den Worten und Sachen des Neuen Testaments vermitteln könnte. Ich nenne als mögliche Ausgangspunkte der Diskussion:

1. Den Glaubensbegriff. Lohm. hat ihn bei Paulus überzeugend formuliert; der vom Evang. Jesu geprägte Satz aber „glauben und erlöst sein ist ein und dasselbe" muß bestritten werden.

2. Den Satz Lohm.s von der verschleierten Messianität Jesu. Lohm. scheint mir hier mitten inne zu stehen zwischen der radikalen Skepsis, die einen Messiasanspruch Jesu als ungeschichtlich verwirft, und der Annahme eines bewußten, womöglich sogar politisch geprägten Messiaswillens Jesu. Es wäre förderlich, wenn eine dieser extremen Meinungen zu Worte käme.

3. Die Beziehung von Sündenvergebung und Erlösung im Evang. Jesu. Sie ist mir wenigstens nicht deutlich geworden.

4. Die Beziehung der Erlösung auf das Leiden. Sie hat in ihrer Einseitigkeit („es gibt keine andere Erlösung als die des Leidens") offenbar bei einem Teil der Hörer Befremden erregt. Man könnte darauf verweisen, daß Jesus ja auch Leiden beseitigt habe.

5. In dem Paulus-Abschnitt blieb undeutlich, was unter dem Sakrament zu verstehen ist und wie sich Taufe, Geistempfang, Leben und Auferstehung zu einander verhalten.

6. Angesichts der Betonung, die Lohm. der Erlösung von naturhaften Bindungen zuteil werden ließ, vermisse ich eine Antwort auf die Frage, warum bei Paulus der Abschnitt vom sehnsüchtigen Harren der Kreatur Röm. 8 so isoliert steht.

7. In dem Abschnitt über das Johannes-Evangelium wäre der Satz zu bestreiten, daß johanneische Mystik und johanneische Apokalyptik eine Einheit bilden.

8. Und endlich ist zur Diskussion zu stellen die These Lohm.s von der geschlossenen Einheit des Urchristentums, diese These, mit der der Vortrag sich zu der religionsgeschichtlichen Periode der Erforschung des Urchristentums zwar nicht in Widerspruch, wohl aber in eine gewisse Distanz tritt. Die charaktervolle Art, mit der diese Distanz herausgearbeitet wurde, hat wohl allen Hörern, auch den Widersprechenden, einen starken Eindruck vermittelt.

Prof. Titius (Berlin): Dem Referat stimme ich in den Grundgedanken zu, daß zum Verständnis von der Eschatologie auszugehn ist. Das ist nicht neu; schon vor langer Zeit haben Baldensperger, Joh. Weiß, Bousset und andere, auch ich den gleichen Gesichtspunkt geltend gemacht und ich wünschte, daß es der erneuten Arbeit auf diesem Gebiete gelingen möge, noch weitere Kreise zu erreichen als früher und dem leitenden Gesichtspunkt für die Dauer die gebührende Stelle zu sichern. Man kennt die Schwierigkeiten, die sich hier ergeben; darf ich sie an einer persönlichen Erfahrung verdeutlichen? Als reiferer Student las ich in den Wiederkunftsreden all' die bekannten Worte, deren zeitgeschichtliche Prägung mir klar geworden war — und unmittelbar das majestätische: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht." Mir war das überaus peinvoll, und ich suchte in allen Predigten über den Gegenstand ein lösendes Wort, aber ich habe es nie gehört. Nun frage ich mich, ob das Referat geeignet ist, dem Frager Befriedigung zu bieten. Der Weg ist hier, daß das Endgeschichtliche in das Übergeschichtliche, ins Transzendente aufgelöst wird. Man hat nun Gott und Mensch mit ihrer Rätselhaftigkeit und Paradoxie, die, innerlich unaufhebbar, nach Belieben in stets erneutem Begriffsspiel variiert werden kann. Der Systematiker mag daran ein gewisses Gefallen haben, und er muß zugestehn, daß im Wesen des Christentums, ja aller Religion, dies Schaukelspiel einen Ansatzpunkt hat. Nur etwas Neues liegt hier nicht vor, sondern diese Paradoxie ist schon vom Neuplatonismus herausgehoben und bildet seit dem Syrer Ephräm ein durch die ganze Hymnologie der Kirche verfolgbares Erbe. Entscheidend ist indes, solange man auf dem Boden des Christentums verbleibt, nie die Antithese, so scharf sie geschliffen sein mag, sondern die im Glauben gegebene Synthese der Antithesen, die coincidentia oppositorum. Gott ist, solange wir nicht Mythologie treiben, nie mit sich selbst beschäftigt, sondern Welt schaffend, Menschheit erlösend, Gemeinde heiligend. Wo dagegen in dem Bythos der Dialektik Welt, Natur, Geschichte und Gemeinde zu entschwinden scheinen, da droht das Versinken im Neuplatonismus und seiner Mystik. Erlösung darf daher nicht in einer Transzendenz aufgelöst werden, sondern bleibt das immanente Handeln eines Transzendenten, und Zeitgeschichte darf nicht in ewige Übergeschichte gewandelt werden, sondern bleibt — von übergeschichtlichem Gehalt erfüllt — Zeitgeschichte; die harten Spannungen sind nicht bloß dialektische der Begriffe, sondern reale der Wirklichkeit! Das Wort z. B., daß etliche (zu Jesu Zeit Lebende) das Reich Gottes in Kraft kommen sehen werden, bleibt historisch im Vollsinn unerfüllt,

erfüllt sich aber stets neu, indem jede Generation das Samenkorn streuet, dessen Reife die kommende erleben wird, wobei doch die Betrachtung des ganzen Geschichtsverlaufs unter dem gleichen Gesichtspunkt wirklicher Entfaltung nicht ausgeschlossen werden darf.

Prof. Windisch (Leiden): Ich bin mit Bultmann einig, daß Lohm. eine großartige Konstruktion gegeben hat. Aber auch Bultmanns Erörterung ist Konstruktion. Beide sind Vertreter einer für Deutschland bezeichnenden Strömung, die Exegese und Spekulation zusammenbindet. Was Lohm. vorgetragen, ist eine modernste Theologie des N.T.s. Es ist aber richtiger die geschichtliche Erfassung des N.T. und die theologisch-metaphysische Spekulation über das N.T. in zwei getrennten Räumen vorzunehmen.

Die Synopse hat dreierlei Erlösungsbegriffe: den rein eschatologischen (Luk. 21 28), den Begriff, der an dem λύτρον hängt, und die Erlösungsmomente, die in den Taten und Worten Jesu vorliegen. Es ist das Verdienst von Lohm., diese stärker zur Geltung gebracht zu haben. Die exorzistischen Taten haben in der Tat Beziehung zu der eschatologischen Erlösung.

Im Erlösungsbegriff des Paulus ist ein entscheidender Unterschied von Luther, daß Paulus das simul sanctus simul peccator nicht anerkennt. Es gibt nicht nur Erlösung vom Fluch des Gesetzes, auch Erlösung von der Macht der Sünde (durch den Geist).

Spr. wendet sich gegen das Zusammennehmen von Joh.-Evgl. und Apok. Beide Schriften haben ganz verschiedene Erlösungsgedanken: Dort Erlösung durch Epiphanie, hier Erlösung durch Parusie. Die eigentliche Erlösung bei Joh. ist das Leben, das Christus schafft. Die Differenz zwischen Joh. und Apok. ist ähnlich groß wie die zwischen Joh. und Synopse. Zu sehr hat Lohm. die Einheit des N.T. betont. Man sollte mit dem größten Metaphysiker des N.T.s, F. Ch. Baur die Antithesen nicht übersehen. Wenn Joh. 9 der Vollender des neutest. Glaubenszeugnisses ist (Weber), dann ist die Vollendung doch etwas gewalttätig zustande gekommen. Auch Synthesen, wie sie Lohm. in seinen fesselnden Ausführungen gegeben, sind nicht ohne Gewalttätigkeit möglich.

Prof. Weinel (Jena): Ich kann mich weitgehend dem anschließen, was H. Windisch gesagt hat. Es handelt sich dem Ganzen des Vortrags und einer heute aufkommenden Auslegung des N.T.s gegenüber entscheidend um die Frage nach der Methode. Und zwar nicht darum, wie Bultmann gesagt hat, daß eine ältere Generation von ihren weltanschauungsmäßigen Voraussetzungen aus ans N.T. herangetreten sei

und jetzt eine jüngere Generation von anderen aus das N.T. „verstehe", sondern es handelt sich um zwei Fragen, die ganz unabhängig von Generationenwechsel und weltanschaulichen Voraussetzungen sind: 1. Darf man, wie H. Lohmeyer getan hat, die weltanschaulichen und begrifflichen Schemata, die freilich jeder Ausleger mitbringt, nicht nur als heuristische Schemata an die Urkunden heranbringen, sondern sie ohne weiteres bei dem alten Schriftsteller als die seinen voraussetzen? Und 2. darf man sie in den geschichtlich-exegetischen Beweisgang als Argumente einmischen. Beides hat Lohmeyer getan (und tun andere), und beides ist falsch und führt zu falschen Ergebnissen. Man vergewaltigt damit das N.T. Früher taten das viele Dogmatiker, und jetzt tun es leider manche Neutestamentler. Als Beispiel: Lohmeyer bewies die Annahme, daß Jesus sich für den Messias gehalten habe nicht etwa durch eine Exegese und kritische Würdigung der messianischen Worte im Munde Jesu, sondern so, daß er behauptete, Jesu Selbstbewußtsein unterscheidet sich von jedem prophetischen dadurch, daß der Prophet sich immer noch in der Zeit, „von der Geschichte umrahmt" wisse, Jesus aber sich als das absolute Ende aller Zeit, als die Aufhebung aller Geschichte gewußt habe. Mithin den Anspruch gestellt habe, mehr zu sein als Zeit und Geschichte. (Man kann dann nur noch an Gott selber denken.) Dagegen ist zu sagen, daß auch die Propheten sich am Ende der Geschichte und der Zeit stehend glaubten. Das ist ja doch ihrer aller eschatologische Predigt: Das Ende, das Gericht Gottes ist nahe! Sie stehen gar nicht anders als Jesus auch. Außerdem aber wird hier sofort der eigene Begriff der Eschatologie in die Worte Jesu eingetragen, wie er sich auch in den Thesen findet und heute ja weithin in der Theologie seine Rolle spielt. „Eschatologische Bestimmtheit" soll heißen: Freiheit von Welt und Geschichte. Damit wird aus der Eschatologie der Herzpunkt, nämlich die Erwartung des Endes herausgebrochen und dafür der Durchbruch der ewigen Welt in die unsere, das Hereinragen Gottes in die Geschichte gesetzt. Oder wie man früher sagte, es wird die jüdische Zukunftserwartung durch hellenistischen Dualismus ersetzt. Damit aber wird nun die eigene Stellung des Exegeten an die Stelle dessen gebracht, was Jesus und das fast das ganze N.T. (Ausnahmen sind der Hebr. und vielleicht das Johevg.) meint. Genau so steht es, wenn H. Lohmeyer behauptet, das N.T. lehre die Erlösung durch das Leid und die Erlösung durch den Tod. In Wahrheit lehrt es die Erlösung vom Leid und vom Tod. Ich erkenne den tiefen Gedanken, den Lohmeyer damit ausgesprochen hat, als einen von systematischer Theologie wohl zu würdigenden Gedanken

an, aber im N. T. steht er nirgends. Er heißt nicht nur, wie unser Vortragender sagte: Selig sind die da Leid tragen, sondern: „denn sie sollen getröstet werden!" Und es heißt nicht: der Tod ist die Erlösung, sondern: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg!", aufgesogen in den Sieg, überwunden durch das Leben. Ich muß auch wieder nach diesen Ergebnissen die neue Methode der Exegese für einen bösen Irrweg halten, auf dem man nicht zum N. T., sondern nur zu der eigenen Theologie gelangt.

Prof. Büchsel (Rostock): Mit Recht betont Lohmeyer den eschatologischen Charakter der Erlösung. Aber es fehlt, daß das Kommen des Reiches das Gericht über die Menschen bedeutet und die große Frage die Erlösung vom Verlorengehn in diesem Gericht ist. Dem gemäß fehlt auch die Bedeutung der Bußpredigt Jesu als der Erneuerung der Menschen und die Erweckung der Zuversicht gegenüber dem Endgericht. Was nach Matth. 6$_{33}$ „hinzugegeben wird", ist zur Hauptsache gemacht und die „Gerechtigkeit" aus dieser Stellung verdrängt.

Superintendent Heise (Burg): Die Eschatologie und die Dämonen können für den unbefangenen Leser des N. T. erst in zweiter Linie kommen. In erster Linie handelt es sich um die Erlösung, um das Loskommen von der Sünde und um das Hinkommen zu Gott. Die Erlösung ist wesentlich sittlich-religiös bedingt. Der dunkle Hintergrund, die aufgespürten tiefen Grundlagen liegen doch zu sehr in der Tiefe, während uns als allgemeine Überzeugung vom Urchristentum entgegentritt, daß der Mensch neu wird, mit Gott versöhnt wird, durch Christi Tod. Dieser fehlte in der Darstellung selbst bei Paulus. Hier gilt es Stellung zu nehmen gegen die heidnisch-jüdische Opferidee, die auch in die kath. Kirche eingedrungen ist, gegen die schon die Propheten geeifert haben. Anselm, der die Opfertheorie auf die klassische Formel gebracht hat, wirkt auch heute noch in der evang. Kirche nach. Diese Opfertheorie ist so einfach und gab einem Paulus den Heiden und Juden gegenüber einen Trumpf in die Hand, den er hätte ausspielen müssen, wenn sie nur im entfernsten vorfiel. Statt der Gewissensberuhigung mit der Opfertheorie sollte man die erschütternde Wucht des Gesammtzeugnisses der neuest. Schriftsteller auf sich wirken lassen.

Von dem aus, was der Referent gab, kann man nicht verstehen, daß dadurch neue Menschen geschaffen worden und Römer und Griechen angezogen und innerlich überwältigt werden konnten.

Pfarrer Alexander Beyer (Wolperndorf): Mit Recht betonte Prof. Lohmeyer, daß die urchristliche Erlösungslehre trotz aller Vielfältigkeit

von einheitlicher Prägung ist. Diese Einheitlichkeit ist in dem „Evangelium" gegeben. Dieses Evangelium, das im wesentlichen die Heilstatsachen unseres 2. Glaubensartikels zum Inhalt hat (cf. 1. Kor. 15), ist die älteste Quelle der urchristlichen Erlösungslehre.

Wird von Erlösung gesprochen, so sind 3 Fragen von Wichtigkeit: wovon? wodurch? und wozu? Die letzte Frage fand im gestrigen Vortrag ihre Beantwortung. Der heutige Vortrag suchte die erste und zweite Frage zu beantworten. Wichtig war die Feststellnng: Der Christ wird erlöst von den Dämonen. Dieser Grundgedanke des Evangeliums und des urchristl. Erlösungsbegriffs wahrt die Einheitlichkeit der urchristlichen Erlösungslehre.

Am schwierigsten scheint die Frage: wodurch geschieht Erlösung? Der Vortragende antwortete: sie geschieht durch den Glauben oder auch: durch das Leiden. Es heißt auch: durch Leiden und Sterben Jesu, durch den Tod Christi. Aber welchen Sinn für die Erlösung hat dann die für die Urchristenheit so wichtige Tatsache der Auferstehung und Himmelfahrt? Diese gehören organisch in das Erlösungswerk hinein und dürfen nicht nur als Nebensächlichkeiten gewertet werden. Die Erlösung geschieht nach urchristlicher Lehre nicht durch den Tod Jesu, sondern durch den lebendigen Christus, der der Herr und der der Geist geworden ist. Indem er als der Erhöhte den Menschen unterwirft, wird er zum Kyrios, zum Sieger, zum Erlöser.

Pastor D. Hesse (Elberfeld): Herr Professor D. Lohmeyer hat in seinem Vortrag für den Begriff Erlösung 3 Erklärungen gegeben, die aber zuletzt auf eine einzige hinauslaufen. Er sagte: „Erlösung ist gläubige Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit des Menschen, — von dem Leib und Körpersein des Menschen, — von dem Dasein der Welt."

Als einer, dem die Arbeit an der theologischen Jugend mit anvertraut ist, erlaube ich mir, hierzu 4 Fragen aufzuwerfen und dann eine eigene Erklärung abzugeben.

1. Wo findet sich im Neuen Testament etwas von einer eigenen Bitte Jesu um Erlösung vom Übel? Es war die Rede von dem Unservater, das der Herr lediglich den Seinen in den Mund legt. Er unterscheidet geflissentlich seinen Vater und ihren Vater, seine Bitten und ihre Bitten werden doch nicht einfach verwechselt werden dürfen.

2. Wo findet sich im Neuen Testament das geringste Anzeichen von einem Gegensatz Jesu gegen die Natur? Es wurde im Vortrag auf die Dämonen verwiesen. Schlatter macht aber einmal darauf aufmerksam, daß der Herr Jesus nicht jede Krankheit als dämonische Wirkung ansieht.

Beim Aussatz z. B. ist niemals von etwas Derartigem die Rede. Im übrigen ist jede Krankenheilung Jesu eine Bejahung der Natur. Solche Naturbejahung liegt in jedem Blick auf die Vögel unter dem Himmel, auf die Lilien des Feldes, auf Sonnenschein und Regen. Der Herr hat dabei stets den Schöpfer der Natur vor Augen. Er bejaht auch die neue Schöpfung im Blick auf die Königsherrschaft Gottes, bei der er das Gewächs des Weinstocks neu trinken will. Vor allem ist die Auferstehung Jesu schon nach allen synoptischen Berichten nur verständlich als eine Auferstehung des Leibes. Sie bedeutet die stärkste Bejahung der naturhaft gegebenen Schöpfungsordnung, in die der Sohn Gottes mit seiner leiblichen Geburt eingetreten war. Das Urchristentum ist nicht, wie der Herr Referent erklärte, mit dem Tode Jesu erwacht. Es ist nur erklärlich, wenn wirklich Zeugen der leiblichen Auferstehung auftraten.

3. Wo findet sich bei Paulus eine Gleichsetzung von Fleisch und Leib? Wohl bittet der Apostel um eine Erlösung von diesem Leib des Todes. Aber er fordert zugleich die Gläubigen auf, ihre Leiber als ein lebendiges Dankopfer Gott darzustellen und steht in der gewissen Erwartung des Leibes der Auferstehung, der dem verklärten Leibe Jesu ähnlich sein wird und eine neue Gestalt dieses Leibes der Erniedrigung darstellt.

4. Wie kann das, was nach 1. Joh. 3 für Kinder Gottes in der Zukunft zu erwarten steht, losgelöst werden von dem johanneischen Bericht über die leibliche Auferstehung Jesu? Ohne sie ist der Glaube des Thomas an Jesum als seinen Herrn und Gott nicht denkbar, ohne sie auch nicht der Glaube, den der Apostel im ersten Brief meint. Solcher Glaube ist aber allein auch der Grund der Hoffnung, daß wir dem Herrn einmal ähnlich sein werden, wenn wir ihn sehen, wie er ist.

5. Wir haben nicht Erlösung vom Dasein nötig, — das führt nach Indien und zu Buddha.

Wir haben nicht Erlösung vom Übel und von der Natur nötig — das führt uns zu Plotin; ich stimme hier mit Herrn Geheimrat D. Titius überein.

Was wir nötig haben, ist Erlösung von dem Bösen. Der Böse und das Böse ist es, von dem uns Jesus erlöst durch seine leibliche Geburt und durch die Dahingabe seines leiblichen Lebens (es geschah als Zahlung des Lösegeldes an vieler Statt, und es wäre an dieser Stelle über Stellvertretung und Sühne noch manches Wort zu sagen). Die Erlösung ist weiter gegeben mit der leiblichen Auferstehung Jesu, mit seiner leiblichen Himmelfahrt und seiner leiblichen Wiederkunft. Daß die Escha-

tologie des Neuen Testaments Zukunftserwartung ist, möchte ich mit Herrn Geheimrat D. Weinel hierbei ernst betonen. Der Herr Jesus ist der Erlöser als der Schöpfer des neuen Himmels und der neuen Erde, als der Schöpfer des neuen Leibes, der nicht mehr sündigen und darum nicht mehr sterben kann.

D. Althaus (Erlangen): Ich stimme D. Heise im Wesentlichen, nicht in allem zu. Superintendent Heise möchte ich auf M. Kählers Abhandlung über die Versöhnungslehre hinweisen (dogmat. Zeitfragen II[1]). Die Alternative „Wirkung auf Gott oder Wirkung auf den Menschen" ist sowohl im Blicke auf das N. T. wie auf die Sache selber unglücklich. — Der jetzige Kampf der Neutestamentler um die Methode geht die Systematik aufs stärkste an. Beim Hören des Vortrages von Lohmeyer hatte ich eine doppelte Empfindung: einerseits die Freude, daß der Referent in vieler Hinsicht ähnliche Gedanken vertrat wie man selber vertritt; andererseits ein Unbehagen, daß ein Neutestamentler als solcher etwa das Gleiche sagt wie die Systematik. Dieser Zwiespalt des Empfindens bezeichnet das Problem, um das es heute morgen geht. 1. Die Hystoriker haben kein Recht, Lohmeyer im Namen der wahrhaft geschichtlichen Auslegung anzugreifen. Windisch's Worte waren mir wie ein Klang aus ferner Zeit. Es gibt kein „Verstehen" ohne Voraussetzung. Auch die „reinen" Historiker haben ihre „Dogmatik" gehabt und sie hat ihr Verstehen beeinflußt und ihm die Grenzen gezogen. Hermelinks Vortrag gestern war ein Beleg dafür; man hörte die Schritte des Numinosen im Hintergrunde. Das Lutherverständnis ist überhaupt, wie z. B. A. Ritschl und K. Holl beweisen, weithin bedingt durch die eigene Theologie. 2. Andererseits droht der heute empfohlenen und geübten „theologischen" Exegese des N. T. die große Gefahr, nur die eigene Theologie im N. T. wiederzufinden. Insofern kann ich die Bedenken unserer „Historiker" verstehen. Das N. T. auslegen fordert Gleichzeitigkeit und Abstand zugleich. Lange Zeit hat man nur diesen betont; jetzt schlägt das Pendel nach der anderen Richtung aus. Das Problem ist begründet in der wahrhaften Geschichtlichkeit der übergeschichtlichen Offenbarung Gottes. Wir müssen den Weg der theologischen Exegese gehen — im vollen Bewußtsein um seine Gefahren.

Prof. Lohmeyer als Vortragender: Auf die Fülle der anregenden Bedenken jetzt im Einzelnen einzugehen läßt die Zeit nicht mehr zu; ich versuche sie unter einige prinzipielle Gesichtspunkte zu stellen und diese knapp und nur thetisch zu erläutern.

1. Daß in meinem Vortrag vieles zu vermissen war, scheint mir

nicht ein Mangel, sondern eine Forderung. Denn alles hängt grundsätzlich mit allem zusammen, also auch das Problem der Erlösung etwa mit dem der Auferstehung und des Gerichtes. Aber es war das Thema der Erlösung gestellt. Dieses Problem durch andere Begriffe zu klären, die selbst nicht definiert letzte Begriffe sind, scheint mir methodisch unrichtig. Der Gedanke des Gerichtes und der der Auferstehung würde eine Analyse von der gleichen Schwierigkeit erfordern. Erst wenn beide auf die Prinzipien eines kritisch gesicherten Glaubensbegriffes zurückgeführt sind, ist es möglich, aus diesen heraus die wechselseitigen Beziehungen z. B. der Gerichts- und Erlösungsgedanken zu untersuchen.

2. Daß Erlösung Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit menschlichen Daseins bedeute, ist mannigfach bestritten worden. Nun kann wohl daran nicht gezweifelt werden, daß die Absolutheit des Glaubensgedankens alles sich zu unterwerfen fordert. Also ist das Problem des leiblichen Daseins gerade für den Glauben zu lösen; behauptet aber der Glaube mit Recht Freiheit von dem ganzen System der Bedingungen, die dieses Dasein definieren, so ist damit auch die Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit grundsätzlich gefordert. Fraglich kann also nur dies sein, ob geschichtlich im Urchristentum dieses eine Moment betont worden ist. Das scheint mir durch den Dämonenglauben, den paulinischen Begriff des Fleisches, den johanneischen des Lebens und der Welt völlig gesichert zu sein. Freilich darf man auch nicht verkennen, daß der gläubigen Verneinung dieses leiblichen Daseins eine ebensolche Bejahung korrespondiert. Denn es ist ein naturhaftes, in Zeit und Raum begrenztes Ich, das allein gläubig zu sein vermag. In diesen positiven Zusammenhang gehören vielleicht die Krankenheilungen Jesu, wenn sie ihm wirklich eine „Heiligung der Natur" bedeutet haben, gehört sicher der immer festgehaltene Gedanke, daß Welt und Menschen Gottes heilige Schöpfung sind, gehört die Heiligung des kindlichen Lebens in der Verkündung Jesu und manches andere, was in der Diskussion nicht vermerkt wurde. Aber diese doppelseitige, dämonische und göttliche Betrachtung der Natur macht nur klar, daß es sich hier um ein grundsätzliches Problem des Glaubens handelt. Dann heben diese doppelten Momente nicht einander auf, sondern fordern sich gegenseitig, und wieder bleibt nur die geschichtliche Frage übrig, ob eines oder das andere Moment im Urchristentum stärkeren Nachdruck hatte. Während bei Jesus beide Momente wie in ausgewogenem Gleichgewicht mit tiefem Sinne zu ruhen scheinen, hat das ihm folgende Urchristentum stärker die fleischliche und sündige Gebundenheit alles leiblichen Daseins empfunden.

3. Am wichtigsten ist wohl die methodische Frage. Wenn es hieß: nach meinen Darlegungen würde ein einziges Wort etwa bei Josephus, daß Jesus ein eschatologisches Gottesreich verkündet habe, genügen, um aus ihm eine ganze Theorie der urchristlichen Erlösungsgedanken zu entwickeln, so läßt sich dem nicht grundsätzlich widersprechen; ja es ist sogar gefordert. Denn es ist nicht anders möglich, als daß in jedem Begriff das Ganze des gläubigen Sachverhaltes angesetzt werde. Ob aber dieses Ganze im Urchristentum geschichtlich bewußt geworden ist, bleibt eine konkrete historische Frage, deren Lösung nur auf Grund reicherer geschichtlicher Tatsachen möglich ist. Aber von diesen Tatsachen sei ja kaum die Rede gewesen, so wurde eingewandt. Gerade die historische Aufgabe sei nachverlässigt, um dogmatischen oder systematischen Betrachtungen auf Grund bestimmter „weltanschaulicher Voraussetzungen" oder eines bestimmten „Daseinsverständnisses" nachzugehen. Mögen solche Spekulationen immerhin interessant sein, sie könnten nicht von der Pflicht entbinden, aus den Quellen den historischen Tatbestand zu erheben. Ich frage: Was ist es denn mit diesen „Tatsachen"? Goethe hat einmal gesagt: „Das Höchste wäre es, zu begreifen, daß alle Tatsache schon Theorie ist." Ich müßte tief in die schwierigsten Methodenfragen der Wissenschaft überhaupt einzudringen versuchen, wollte ich dieses methodische Ziel hier rechtfertigen. Ist es aber richtig gestellt, ist diese Einheit von Theorie und Tatsache, von Begriff und Gegenstand letzte Voraussetzung alles wissenschaftlichen Begreifens, dann ist es offenbar unmöglich, die Feststellung eines historischen Tatbestandes von seiner theoretischen Bewältigung aus letzten Prinzipien zu sondern, durch die jener Tatbestand im Leibnizischen und Kantischen Sinne „möglich" ist. Dann gibt es keinerlei Geschäft in „getrennten Räumen", dann auch kein Nebeneinander von historischer und theologischer, geschweige denn pneumatischer Exegese, dann handelt es sich nicht mehr um „weltanschauliche Voraussetzungen" oder ein „Daseinsverständnis" irgendwelcher Art, dann ist es auch nicht eine besondere theologische Betrachtungsweise. Sondern: Es handelt sich hier um eine methodische Forderung, die für jede Wissenschaft schlechthin gültig ist, und alle historische Forschung ist strenge kritische „Theorie" und alle Theorie exakte Tatsachenforschung. In solcher wechselseitigen Beziehung ist es dann möglich, in der Geschichte den bleibenden sachlichen Gehalt, im sachlichen Gehalt das konkrete Leben des geschichtlich Einmaligen zu begreifen. Auf welches Moment dieser unlöslichen Korrelation jeweils der Nachdruck zu legen ist, ist nicht mehr eine grundsätzliche, sondern eine pädagogisch-technische Frage, die von der heu-

tigen Lage der Probleme abhängig ist. Mir schien es aus der gegenwärtigen Situation der Theologie als Wissenschaft geboten, das Problem der Erlösung im Urchristentum, das also ein sachliches und historisches zugleich ist, von der Seite seiner letzten und prinzipiellen Bedingungen her zu erfassen.

Eine Fortführung der Aussprache fand in der neutestamentlichen Sektion am Nachmittage statt.

Dritte Hauptversammlung Freitag, den 12. Oktober, 9 Uhr in der Aula der Universität.

Nach Schriftverlesung und Gebet durch Geh. Konsistorialrat Professor D. Lütgert (Halle a. S.) gibt der Vorsitzende diesem das Wort zu seinem Vortrage über

Der Erlösungsgedanke in der gegenwärtigen Glaubenslehre.

In der religionsgeschichtlichen Forschung wird die christliche Religion durch den Erlösungsbegriff den anderen Religionen eingeordnet. Außerdem hat Schleiermacher das Wesen des Christentums mit dem Begriff Erlösung bezeichnet. Daher hat er in der modernen Dogmatik eine besondere Bedeutung gewonnen. Im allgemeinen bezieht man in der Religionsgeschichte die religiöse Erlösung auf die Welt. Der eigentümlich christliche Glauben besteht darin, daß Christus von der Welt erlöst, indem er von der Sünde erlöst, und von der Sünde, indem er von der Schuld befreit. Nach dem Evangelium des Paulus und der Reformatoren befreit Christus von der Schuld, indem er vom Gesetz befreit. Er befreit vom Gesetz, indem er seine Forderung und sein Urteil anerkennt und bestätigt. Christi Kreuz ist Rechtfertigung, weil er die Sünde so vergibt, daß er dem Gesetz Gottes, der Gerechtigkeit und Heiligkeit und dem Zorne Gottes recht gibt. Daß die Furcht Gottes und die Heiligkeit Gottes ein wesentliches Stück auch der christlichen Frömmigkeit sind, ist in der neueren Theologie immer mehr anerkannt worden. In der Auffassung des Paulinismus hat sich die entsprechende Deutung der Versöhnungslehre, nach der das Kreuz Christi dem Gesetz und dem Zorn Gottes recht gibt, noch nicht durchgesetzt. Ebenso ist streitig die Frage der Objektivität der Versöhnung und Rechtfertigung. In der herrschenden Theologie, nicht nur bei Ritschl und seiner Schule, sondern über diese hinaus, haben Offenbarung und Versöhnung Realität nur zusammen mit dem Glauben. Für Paulus ist der geschichtliche Jesus selbst Versöhnung, Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung, und der Glaube besteht in der Anerkennung dieses im

Kreuz Christi ausgesprochenen Urteils und Tat gewordenen Willens Gottes. Wenn die Erlösung in der Aufhebung der Schuld besteht, so spiegelt sich diese im Bewußtsein des Menschen nicht sowohl als ein Schuldgefühl, welches der objektiven Schuld entspricht, als vielmehr in der Form der Unfähigkeit zum Gebet. Also besteht die Aufhebung der Schuld in der Befreiung zum gelingendem Gebet.

Aus der Aufhebung der Schuld folgt die Überwindung der Sünde oder die Heiligung. Sie hat in der überlieferten Dogmatik das Merkmal der Unvollkommenheit. Der Begriff der Vollkommenheit wird auf den Glauben angewendet. Aber nach dem Neuen Testament ist allerdings nicht von Perfektionismus die Rede, jedoch ist die Liebe Vollkommenheit. Das immer wieder aufquellende Schuldbewußtsein, welches immer neu überwunden werden muß, findet sich bei Paulus nicht ebenso wie bei Luther. Das Ziel der Erlösung ist nicht nur negativ, sondern positiv und besteht in der Freiheit, die durch den Glauben dem Menschen gegeben wird. Niemals erscheint der Glaube als absolute Passivität, sondern seine Entstehung, d. h. die Bekehrung ist wirkliche Erlösung und also Befreiung des unfreien Willens. Dieser Glaube ist ein Empfangen der göttlichen Gnade, ein Akt, durch welchen der Mensch sich dem Einfluß Gottes öffnet. Dies ist der Glaubensbegriff Jesu, nach welchem die Not, die durch den Glauben überwunden wird, die menschliche Ohnmacht und die Gabe, die durch ihn vermittelt wird, die göttliche Allmacht ist, die Fähigkeit in der Kraft Gottes erfolgreich zu wirken. Der Glaubende hat Teil an Gottes schöpferischer Macht. Dieser Glaube unterscheidet sich von aller Schwärmerei dadurch, daß er sich mit der menschlichen Schwäche verbindet und durch sie hindurch wirkt. Durch diese Verbindung entgegengesetzter Zustände und Stimmungen unterscheidet sich die Stimmung der stoischen Gelassenheit von der der ersten Christenheit. Hier ist die Freiheit nicht leer und formal, sondern sie besteht in der Ermächtigung zu wirksamer Tat. Darum entsteht aus der Erlösung nicht nur eine Zahl freier Einzelpersönlichkeiten, sondern die Gemeinde. In der Entstehung dieser Gemeinde besteht die Vollendung der Schöpfung. Insofern ist die Erlösung ein schöpferischer Akt. Sie hat nicht nur das negative Ziel, den Menschen von der Sünde zu befreien, sondern ihn emporzuheben über die Welt hinein in das Reich Gottes oder in die Ewigkeit. Dieses ist das mit der Schöpfung gesetzte Ziel, welches durch die Geschichte erreicht wird. Insofern ist die Erlösung Geschichte, denn das Reich Gottes entsteht durch die Geschichte hindurch; das Werkzeug, durch welches es geschaffen

wird, ist die christliche Gemeinde. Sie steht also mit dem Begriff des Reiches Gottes im Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck. Aber die Geschichte, aus welcher das Reich Gottes entsteht, ist nicht Entwicklung, sondern ein Ineinander von Gericht und Schöpfung. Die Erlösung, die sich geschichtlich vollzieht, ist nicht eine aufwärts steigende Entwicklung, sondern sie geht hindurch durch ein immer sich wiederholendes Sterben und Wiederentstehen, welches aus dem Kreuz Christi entsteht. Dieses Erlebnis der Christenheit ist das Tragen des Kreuzes Christi, mit welchem nicht das natürliche Leid, sondern das Gericht und die Gnade Gottes über die Welt gemeint ist. Weil die Erlösung Geschichte ist, so ist sie zugleich Gegenwart und Zukunft, Glaube und Hoffnung, Besitz und Ziel, Gabe und Aufgabe.

Indem das Reich Gottes zum Inhalt des Lebens gemacht wird, wird die Sorge überwunden, d. h. auch der äußere Lebenslauf des einzelnen wird nicht seiner Selbstständigkeit, sondern der göttlichen Weltregierung überlassen. Der Vorsehungsglaube besteht darin, daß durch die Erlösung das Trachten der Christenheit auf das Endziel der Schöpfung, auf das Reich Gottes, gerichtet wird.

Der Erlösung entspricht, als die Stimmung der christlichen Gemeinde, die Freude, die sich im Neuen Testament als vollkommene und dauernde Freude ausspricht und mit den natürlichen Empfindungen so verbindet, daß sie sie nicht verdrängt oder sich mit ihr in einer mittleren Stimmung ausgleicht, sondern daß sie sich mit ihnen verbindet, sie beherrscht und überwindet. In der siegreichen Kraft, mit der dies geschieht, wird die Erlösung erlebt und genossen.

2. Aussprache.

Prof. M. Schulze (Königsberg): Ich will mich nur zu den Ausführungen des Herrn Referenten über das „Werk Christi" äußern. Ich kann der Art, wie er es in der Richtung auf die Menschen aufgefaßt hat im Gegensatz zur Satisfaktionstheorie, nur zustimmen. Gewiß hat es auch eine Beziehung zu Gott, nämlich in dem Sinne, daß das, was Christus uns zugute tut, Erfüllung seines Gnadenwillens, Hingabe an ihn, Gottesdienst ist. Auf diese Weise ergibt sich freilich, wie der Vortragende auch hervorgehoben hat, eine Analogie zwischen Christus und den Gläubigen. Aber das tut seiner Bedeutung als Erlöser nicht Eintrag, dient vielmehr nur dem Verständnis seines Werks. Das hat u. a. auch Hirsch betont. Es scheint jetzt freilich manchmal, als ob die Aufgabe der Theologie darin gesehen würde,

daß sie ihren Gegenstand unverständlich macht. Christi Leistung kann nur als ein Werk Gottes durch Christus an den Menschen verstanden werden. Das ist die Linie, in der sich Schleiermachers, allerdings verbesserungsbedürftige, Erlösungslehre bewegt und welcher die neuere Theologie im großen und ganzen gefolgt ist. Wer durch ihre Schule gegangen ist und sie schätzen gelernt hat, muß es begrüßen, daß der Vortrag sich durchaus auf ihre Seite gestellt hat. Die neueste Bewegung in der Theologie, die ihre reiche Arbeit als wertlos, ja verfehlt beiseite schieben zu können glaubte, wird ihr in keiner Weise gerecht.

Pfarrer Professor D. Foerster (Frankfurt): Ich will ganz als Pfarrer sprechen, damit der Theologentag nicht zu einem Turnier akademischer Lehrer werde, und weil er meint, daß nicht nur der Pfarrer von dem Dozenten zu lernen habe, sondern auch umgekehrt, damit nicht die Theologie zu einer unfruchtbaren Penelopearbeit werde, sondern Dienst am Volke bleibe. Er hat den Eindruck, daß der Theologentag zu wenig Bewußtsein seiner Sendung an ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Situation gezeigt habe. Die Bestimmtheit der Lage sei die, daß unser Volk heute so erlösungshungrig sei, wie in keiner der vorangegangenen Generationen, und daß in ihm Erlösungsbewegungen von riesigem Umfange unterwegs seien, z. B. der Sozialismus, die Psychanalyse. Die Kirche ist längst nicht mehr die einzige Trägerin von Erlösungsbotschaft und Erlösungswille. Dieser Tatsache ist kaum einmal gedacht worden. Im Gegenteil, in den Vollversammlungen war sichtbar das Streben, den christlichen Erlösungsgedanken von aller Zeitbeziehung und Weltberührung zu lösen, ihn möglichst weit ab von der Ethik zu rücken. Rein religiöse Erlösung und eschatologische Erlösung, — so hörten wir das Christentum Luthers und des Neuen Testaments interpretieren. Wäre das richtig, so könnte einem bange werden um den Beruf des Christentums in unserer Zeit. Denn was soll man sich unter rein religiöser Erlösung vorstellen, wenn nicht entweder einen mystischen Vorgang im Seelengrunde, da die depressiven Gefühle der Minderwertigkeit und Angst in Seligkeits- und Friedensgefühle verwandelt werden, oder einen Entschluß des Intellektes, die Botschaft von einem actus forensis außerhalb der Erfahrbarkeit lediglich auf die Autorität der Bibel und der Kirche anzunehmen? Zu jenem aber wird der Psychanalytiker sagen, daß er die Scheu vor dem Numinosen als einen Verdrängungskomplex auffasse, den eine gute Psychotherapie heilen könne, und daß man dazu keine Kirche brauche.

Außerdem wird dadurch eins der sichersten und schönsten Ergebnisse der neueren Lutherforschung wieder in Frage gestellt, nämlich der gänzlich unegoistische und von allem Eudämonismus freie Charakter von Luthers Frömmigkeit. Und was das Zweite angeht, so wird durch jenen assensus keine Last auf Erden auch nur ein Gramm leichter, und mit aller künstlicher Aufmunterung des Kanons und der Kirche wird man Menschen des 20. Jahrhunderts nicht mehr zur blinden Unterwerfung unter die Kirche zurückbringen. Und gar die eschatologische Erlösung, die Fixierung der Erlösung auf den Tod und das Ende der Leibeswelt, – ist das nicht einfach Resignation, muß das nicht zur Versuchung werden, sich mit der Gottwidrigkeit der Welt abzufinden, und zur Grausamkeit gegen die Nöte aller Gebundenen? Nein, was unser Volk bei der Kirche sucht und nicht vergeblich suchen darf, das ist grade die ethische Erlösung, Befreiung des Willens von der Bindung durch die Selbstsucht, daß er reiner guter Wille, Liebeswille werde, daß im Menschen die Kräfte frei und flüssig werden zum Dienst und zur Arbeit. Erlöstheit, die sichtbar wird in Werken der Erlösung. Die Frage darf nicht sein: Wie werde ich erlöst? Sondern: Wie werde ich ein Erlöser? Was wir brauchen, ist die Lehre, daß die Erlösung der Welt tausendmal wichtiger ist, als alle unsre Angst- und Seligkeitsgefühle, Verständnis der tiefsten Paradoxie, daß die Gabe und Gewißheit der Erlösung nur empfängt, wer die Aufgabe der Erlösung mit Inbrunst ergreift, daß es gar keine anderen notae der Erlöstheit gibt, als im Werke der Erlösung zu stehen. Von der Erlösung als ethische Aufgabe, von der Ethik als Erscheinungsform der Erlöstheit haben wir zu wenig gehört.

Professor Schrenk (Zürich): Wenn man an der Hand der paulinischen Aussagen dem Problem nachgeht, wie sich die Objektivität der Rechtfertigung verhält zu der Rechtfertigung des Subjektes, so drängt sich die Beobachtung auf, daß dort an erster Stelle hervorgehoben ist der transsubjektive Ereignischarakter des göttlichen Offenbarungshandelns. Rechtfertigung ist weder nur ein Urteil im göttlichen Geheimkabinett, noch schrumpft sie zusammen zu einem bloßen lokalisierbaren Bekehrungserlebnis, sondern sie ist in erster Linie eine *ἔνδειξις*, oder man denke an die charakteristischen Ausdrücke: *ἀποκαλύπτεται*, *πεφανέρωται*, die zur Bezeichnung der kundgemachten göttlichen Gerechtigkeit verwandt werden. Der Einsatzpunkt zeigt durchweg universalen Horizont. Gott und die Menschheit, das ist das Generalthema, nicht etwa nur: Gott und die Seele, oder: die

Seele und Gott. Gerade im Interesse eines gesunden Personalismus, eines berechtigten Individualismus kann dieser objektiv-universale Einsatzpunkt des erlösenden Handelns nicht entschlossen genug aufgenommen werden. Wird das versäumt, so leidet auch die Gewißheit der „subjektiven Rechtfertigung" Schaden. Es ist nun aber doch wohl unbestreitbar, daß zwischen Paulus und Luther insofern ein Unterschied besteht, als bei Letzterem die Fragestellung vom Subjekt ausgeht: Wie werde ich gerecht vor Gott? Nicht als ob bei Luther der große objektive Hintergrund des Heils fehle, aber die Fragestellung ist individueller, was sich hernach im Pietismus fortsetzt. Es ist eine wichtige Aufgabe der Forschung, weiterzuarbeiten an der Vergleichung paulinischer und reformatorischer Auffassung der Rechtfertigung.

Das Eigentümliche bei Paulus aber ist nun weiter dies, daß gerade in jenen objektivsten Aussagen niemals der Hinweis auf das *πιστεύειν* fehlt. Gerade wo der Objektivitätscharakter des göttlichen Handelns hervorgehoben ist, wird zugleich betont, daß allein die *πίστις* seine erlösende Wirksamkeit erfaßt. Das hängt offenbar zusammen mit der Grundauffassung, daß es kein göttliches Handeln und Reden gibt, das anders zu stehen kommt, als im Rahmen des Ich- und Du-Verhältnisses. Gott tönt nicht nur ins Universum. Wie es kein Wort Gottes an und für sich gibt, sondern nur ein anrufendes und beanspruchendes Wort, so gibt es auch keine Rechtfertigung, ohne daß gerechtfertigt wird. Doch ist das *πιστεύειν* nie mit sich selber beschäftigt, sondern stets nur mit dem göttlichen Heilshandeln. Also ist Erlösung immer personalistische Beziehung, jedoch allein so wirksam, daß der transsubjektive Charakter unbedingt festgehalten wird.

An zweiter Stelle eine kurze Bemerkung zu den Ausführungen des Herrn Referenten darüber, daß die Theologie oft so schwer den Weg gefunden hat, der von den ethischen Aussagen des Neuen Testaments über die Liebe zu dem christlichen Handeln in Wirtschaft, Politik, Wissenschaft hinführen muß. Mir scheint, daß uns hier oft ein falscher Biblizismus gelähmt hat, wenn man nämlich in der Schrift, um es schroff zu formulieren, allein ein Exerzierreglement der Einzelmethoden gesehen hat, anstatt die großen normativen Grundlinien, die nun jede Zeit hineinzuführen hat in ihre jeweiligen Aufgaben. Die Forderung der Liebe, hineingestellt in unsre Zeit, ergibt jene ganze Weite der ethischen Aufgaben.

Endlich das Thema: Erlösung und Schöpfung. Bei der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie muß streng jener Hauptpunkt

erfaßt werden, daß nicht darin die ganze Lösung gegeben ist, wenn gesagt wird: Erlösung ist Erneuerung der Schöpfung, denn diese Schöpfung ist und bleibt vor ihrer Vollendung todbestimmt. „Der Leib-bleibt-tot um der Sünde willen". Es gibt also keine Bejahung der Schöpfung ohne Eschatologie, darin unterscheide ich mich von dem Herrn Vorredner. Aber auch hier, um wieder aus Paulus zu exemplifizieren, ist Bejahung der ganzen Erlösung zugleich Bejahung der göttlichen Urreste des in der Schöpfung vorhandenen Gotteswillens. Das bestimmt z. B. deutlich die Ausführungen von Römer 13, die Stellungnahme zur Obrigkeit, die durchaus in einer Linie steht mit dem, was Römer 1 und 2 ausgeführt wird. Rechtfertigungsglaube muß aus zwei Gründen alle Reste des göttlichen Rechtes in der Menschheit bejahen. Einmal um der Gottesnorm willen, die im Rechtfertigungsglauben, wie der Vortrag ausführte, investiert ist. Es gibt keinen Rechtfertigungsglauben ohne positive Stellungnahme zu dem in Gott selber beschlossenen Urrecht. Sodann ist nicht zu vergessen, daß Römer 13 in einem durchaus eschatologischen Rahmen begegnet. Gerade weil Rechtfertigungsglaube zugleich Endgerichtsglaube ist, ergibt sich von da aus die Bejahung aller Reste von Widerspiegelung göttlichen Rechtes in der Menschheit, also auch die positive Stellung zur Obrigkeit, denn es ist keine Affirmation des göttlichen Rechtes im Endgericht denkbar, ohne daß zugleich die Gemeinde Ernst macht mit der Geltung der Gerechtigkeit in der Menschheit. Darum ist auch Römer 13 nicht bloß „sang- und klangloses Geltenlassen des Bestehenden in eschatologischem Trotz", sondern Konsequenz des Rechtfertigungsglaubens im Schöpfungszusammenhang. Hier, bei diesen Beziehungen zwischen Schöpfung und Erlösung, wird gerade die dialektische Theologie weiterzuarbeiten haben.

Prof. Wobbermin (Göttingen): Mit lebhafter Zustimmung zu vielen Einzelpunkten muß ich doch starke Bedenken gegen die Prinzipien und Fundamente des Gesamtaufbaus der von D. Lütgert vorgetragenen Erlösungslehre verbinden. Von entscheidender Bedeutung für diesen Gesamtaufbau ist Lütgerts Protest gegen Julius Kaftans These, das Heilswerk Christi müsse primär in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben verstanden werden, da sonst — wie im altkirchlichen Dogma und in der protestantischen Schul-Dogmatik — objektive und subjektive Erlösungslehre auseinander gerissen werden. Diese These Kaftans ist vom evangelisch-reformatorischen Standpunkt aus berechtigt und sachgemäß. Sie entspricht in theologischer Präzisierung genau dem, was Luther in den Schmalkaldischen Artikeln zu dem „I. und Haupt-

Artikel" sagt („dieweil nun solches – was das Amt oder Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betrifft – muß geglaubt und sonst mit keinem Werke, Gesetze, noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, ..."). Wohl gibt auch Kaftans Erlösungslehre als ganze Anlaß zur Beanstandung, aber gerade deshalb, weil Kaftan jene von Lütgert bekämpfte These nicht konsequent genug durchführt. Und das ist wieder dadurch veranlaßt, daß er sie nicht auf ein umfassendes Gesamtverständnis des Verhältnisses von fides quae creditur und fides qua creditur gründet. Infolgedessen sind auch in Kaftans Erlösungslehre Konstruktionen scholastischer Art eingedrungen. Stärker aber als bei Kaftan stören solche von Lütgert unter dem Titel „spekulative Theologie" eingeführte Konstruktionen bei ihm den geschlossenen Aufbau einer wirklich evangelischen Erlösungslehre.

Hiermit hängt dann auch zusammen, daß von Lütgert Erlösungsglaube und Schöpfungsglaube nicht in so enge Beziehung zueinander gesetzt werden, wie es die christlich-evangelische Grundposition fordert, wenn schon gerade die wertvollsten Gedanken Lütgerts selbst in diese Richtung weisen. Schöpfungsglaube und Erlösungsglaube bedingen und bestimmen sich gegenseitig. Der Schöpfergott ist zugleich Erlösergott und er ist Schöpfergott nicht anders, als daß er zugleich Erlösergott ist; aber auch umgekehrt: der Erlösergott ist zugleich Schöpfergott, und ist er Erlösergott nicht anders, als daß er zugleich Schöpfergott ist. Diese Einsicht wird heute vielfach verkannt oder doch nicht hinreichend beachtet. Sie muß deshalb ins hellste Licht gerückt werden. Denn sie gehört nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift wesensmäßig zur christlichen Grundüberzeugung.

Pfarrer Drüner (Bad Hersfeld): Ich möchte auf die großen Schwierigkeiten hinweisen, mit denen wir zu rechnen haben, wenn wir den Menschen von heute die Botschaft von der Erlösung bringen wollen. Da hört man z. B. im Gespräch mit Gebildeten immer wieder den Einwand: Wie kann eine Tatsache, die vor mehreren Jahrhunderten sich ereignet hat, erlösende Kraft für das Geschlecht der Gegenwart haben? Die Menschen von heute erfüllen ja auch garnicht die Voraussetzungen, unter denen allein die Erlösung wirksam werden kann, von der das Evangelium redet. Wer hat noch das starke Gefühl von Sünde und Schuld, wie wir es bei Paulus und Luther finden? Aufgabe der Dogmatik müßte es sein, Wege zu zeigen, wie man dem Geschlecht von heute wieder zeigt, daß die Sünde im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit eine furchtbare Macht ist, von deren

Fesseln wir loskommen müssen. Vielleicht gelingt dies am besten, wenn man an das soziale Verantwortungsgefühl anknüpft, das in den Menschen unserer Tage lebendig ist, und darauf hinweist, welch' dämonische Gewalten der Kapitalismus und Industrialismus in sich birgt und wie die Menschen nach Erlösung von diesen Gewalten sich sehnen. Selbst ein Schüler von W. Herrmann, bekenne ich, daß der Vortrag von Geheimr. Prof. D. Lütgert mir viel gegeben hat für meinen inwendigen Menschen. Nur hätte ich gern eine Antwort gewünscht auf die Frage: Wie mache ich die Botschaft von der Erlösung dem Geschlecht unserer Tage wieder verständlich?

Prof. Titius (Berlin): Es ist mir ein Bedürfnis für die schönen und lichtvollen Ausführungen des Referates aufrichtig zu danken. Wenngleich ich nicht allen Urteilen über die Ansichten Anderer, die vorgetragen wurden, zustimmen kann, so hat es doch der Herr Referent in meisterhafter Weise verstanden, nicht nur zu referieren, sondern seine eigne Grundanschauung zu weithin überzeugender Darstellung zu bringen. Schon lange gebe ich in meinen Vorlesungen über die Theologie seit Ritschl den Nachweis einer starken Konvergenz der theologischen Arbeit, der übrigens m. E. auch die neueste Schule, sobald erst einige Ruhe eingetreten sein wird, wird eingeordnet werden können. Das Referat bestätigt meine These in überraschender Weise. Daß das Christentum Erlösung von der Welt als der sündigen Lebensordnung darbietet, daß diese Erlösung Befreiung von der Sünde, zutiefst von der Sündenschuld sei und sein möchte, um wirksam zu sein, darüber herrscht wohl heute unter dem Einfluß des N. Ts. und des intensiven Lutherstudiums allgemeine Übereinstimmung in unserer Mitte. Aber den Weg von der Erlösung von der Schuld zur Erlösung zu neuem Leben und neuer Lebensordnung zurückzufinden, hat Luthers Reformation und die nachfolgende kirchliche Tradition nicht mit gleicher Sicherheit vermocht, und es ist aller Beachtung wert, wie D. Lütgert das hier vorliegende Grundproblem erfaßt und damit aus dem Erlösungsglauben heraus einen christlichen Aktivismus gerechtfertigt hat, der entschlossen die Erneuerung der Welt als seine Aufgabe erfaßt. Allerdings wirkte es mißverständlich, wie von hier aus die Passivität des religiösen Erlebens zurückgestellt wurde; mir wenigstens erscheint es unmöglich, hier ohne Schaden für die Religion hinter die Linie zurückzugehn, die von Paulus, Augustin, Luther, Schleiermacher und andern eingehalten wurde. Wo Gott schöpferisch wirkt, muß der Mensch schweigen. Gewiß ist diese Passivität in gewissem Sinne höchste Aktivität des Menschen, Konzentration seines

Innersten, aber es bleibt bei der Passivität – ich nehme an, daß mir der Herr Referent darin zustimmen wird – ohne diesen christlichen Quietismus gibt es auch keinen wurzelfesten christlichen Aktivismus.

Prof. Mulert (Kiel): Unser Herr Vortragender wandte sich dagegen, daß Troeltsch darauf verzichtet hat, die ganze Ethik vom Grundsatz der Liebe her zu gestalten. Aber so gewiß Kant irrte, wenn er meinte, alle Pflichten aus dem Grundsatz der Gesetzmäßigkeit unseres Handelns herleiten zu können, ebenso gewiß kann man z. B. die Wahrhaftigkeit nicht rein aus der Liebe herleiten. Die Wahrhaftigkeit schließt in sich, daß ich die Wahrheit in Weltanschauungsfragen auch dann suche, wenn ich und andre dadurch an dem einbüßen, was man Glück nennt; lieber eine graue Wirklichkeit als eine glänzende Fata Morgana!

Foersters Motiv haben wir wohl alle verstanden. Aber hat er nicht vielleicht überschätzt, was gegenüber der Not der Gegenwart die Theologie leisten kann, auch dann, wenn sie den Erlösungsgedanken stärker ethisch wendet als bisher? Die Theologie bot Lehren von der Erlösung, Erlösungsdogmen; solche erscheinen freilich immer als bedenklich, denn wenn man sagen will, auf welche Weise Gott die Welt habe erlösen müssen, so ist das unehrerbietig. Erlösungsevangelium, frohe Botschaft von der Erlösung ist etwas anderes. Aber diese unsre Botschaft würde mehr Glauben finden, wenn die praktisch-sittlichen Kräfte des Christentums stärker wirksam würden. Mag Nietzsches von Lütgert erwähntes Wort die Urchristen und Paul Gerhard nicht treffen, für die Gegenwart hat es sein Recht; die Welt würde mehr aufs Christentum hören, wenn wir mehr den Eindruck wirklich Erlöster machten.

Lütgerts Satz, daß nicht nur eine durchschwärmte, sondern auch eine durchsorgte Nacht Sünde sei, könnte mißverstanden werden, wenn ihn etwa eine Arbeiterfrau hörte; das würden religiöse Sozialisten, wenn sie hier wären, betonen. Ich bin sicher, daß es auch im Sinn unseres Vortragenden ist, wenn ich solche Mißdeutung ablehne.

Ein Freund sagte mir, er sei überrascht, daß der Vortrag auf die neueste Theologie wenig eingegangen sei. Nun haben wir zwar gespürt, daß der Vortragende mit wichtigen Tendenzen der neuesten Theologie in freundlicher Fühlung steht. Aber daß er über dem Neuesten nicht etwa die ältere theologische Arbeit bei Seite gelassen hat, das scheint mir gerade ein Vorzug zu sein. Wir haben auch in diesen Tagen gelegentlich gehört, daß der eine dem andern vorhielt, er rede unmodern. In dieser Art wollen wir nicht miteinander streiten. Sie kennen Tertullians Wort, Christus habe gesagt: „ich bin die Wahr-

heit", aber nicht: „ich bin die Gewohnheit". Er hat aber noch weniger gesagt: „ich bin die Modernität". So sollten auch wir gar nicht immer modern sein wollen. Vieles, was heute modern ist, wird bald genug veralten; vieles, was heute aktuell ist, wird in 20 oder 30 Jahren Makulatur sein. So gewiß wir ernst auf die hören wollen, die uns gerade Fragen der Gegenwart aufs Herz und aufs Gewissen legen, so wenig wollen wir vergessen, daß wir für die Zukunft nur dann arbeiten können, wenn wir das beste Erbe der Vergangenheit nicht vorschnell bei Seite schieben.

Prof. D. Johannes Wendland (Basel): Mit großer Freude über die weitgehende Übereinstimmung und mit reichem Dank für viele Belehrung habe ich den Vortrag gehört. Ich möchte nur eine terminologische Einzelheit herausgreifen. Lütgert lehnt mit vollem Recht die ganz unhaltbare Auffassung ab, Jesus habe auf Gott eingewirkt und ihn von Zorn zur Gnade umgestimmt. Er formuliert statt dessen: Das Handeln Jesu geht in der Richtung auf Gott, denn sein ganzes Leben verherrlicht Gott; und gerade dadurch wirkt er auf die Menschen. Aus dem „Für Gott" folgt daher das „Für uns". Ich frage nun: ist diese Formulierung „in der Richtung auf Gott" nicht Mißverständnissen ausgesetzt? Man kann sie leicht im Sinne der abgelehnten Auffassung mißdeuten. Gibt nicht folgende Formulierung, wie sie vorhin auch M. Schulze ähnlich gebraucht hat, den Sinn des gehörten Vortrags noch besser wieder: In der Person Jesu ist Gott selbst gegenwärtig, und Gott wirkt in Jesus und durch Jesus auf die Menschen, sie zum Glauben führend?

(Weinel zu Lütgert.) Nur eine kurze Bemerkung, die unseren Redner verteidigen soll gegen den Anspruch der Praxis, daß er von der Erlösungssehnsucht der gegenwärtigen Menschheit hätte ausgehen und sagen sollen, wie man ihre Nöte löst. So berechtigt dieser Wunsch ist, so scheint er mir doch nicht an die richtige Adresse gerichtet. Nicht die Aufgabe des systematischen, sondern des praktischen Theologen ist es, in dieser Weise vorzugehen. Und vielleicht würde es sich, zumal wenn die Theologentage in so erfreulicher Weise auch von den Männern der Praxis besucht werden wie dieses Mal, empfehlen, auch einen großen Vortrag aus dem Gebiet der Praktischen Theologie anzusetzen. Daß die diesmalige Verhandlung über die Erlösung im Religionsunterricht nicht dem ganzen Umfang des praktisch-theologischen Problems gerecht werden konnte, ist ja deutlich. Die Erlösung ist noch kein Kinderproblem. Mir war der meisterhafte Vortrag geradezu ein Muster

dogmatischer Arbeit, weil es rein um die Sache ging und ihre prinzipielle Behandlung aus dem Wesen des Christentums heraus. – Ich darf kurz noch hinzufügen, daß ich ganz besonders für diese wertvollen und bedeutsamen Ausführungen dankbar bin. Ich sehe ihre Bedeutung in der Weiterführung unserer alten Theologie in 3 Punkten: in dem, was über die Natur, über das Gebet und über die Freiheit gesagt worden ist. Führte das Wort von dem Gebet in die Tiefe des frommen Lebens hinein, das die Dogmatik allzu oft nicht oder nur ganz nebensächlich in Betracht zieht – sie hat ja herkömmlich gar keine Stelle für das Gebet –, so sind jene beiden anderen Ausführungen gerade für die Praxis außerordentlich wichtig. Leicht lassen sich von ihnen aus auch die Ableitungen für die Verkündigung des Evangeliums gewinnen, die man gewünscht hat.

Prof. D. Pfennigsdorf: In seinem Schlußwort stattet der Leiter der Tagung, Prof. Pfennigsdorf, den Rednern den Dank der Versammlung ab. Es sei ihm eine Freude gewesen, die Tagung zu leiten. Auch sie habe gezeigt, daß der Geist selbstzufriedener Abschließung in der Theologie überwunden werden könne und müsse. Unsere Jugend habe besonderen Gewinn davon. Sie sei vor große Aufgaben gestellt und werde sie nur lösen können, wenn sie ohne Scheuklappen nach irgend einer Richtung hin mit vollem Wahrheitsernst mit ihnen ringe.

Der Ertrag der Tagung sei wohl abgesehen von den mannigfaltigen Anregungen im einzelnen darin zu erblicken, daß im Verlaufe der Verhandlungen die Frage nach einer ihrem Stoff gemäßen wissenschaftlichen Methode der Theologie immer deutlicher gestellt sei. Man erkenne jetzt klarer, daß die auf dem Gebiet der Natur- und Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methoden nicht ohne weiteres auf die Gegenstände der Theologie anwendbar seien. Damit solle keineswegs einem schnellfertigen, über die tieferen Probleme hinweggleitenden Intuitionismus das Wort geredet werden. Die Theologie müsse von ihrem eigenen Stoffgebiet aus die ihr gemäßen Methoden und Normen ihrer Arbeit ausbilden. Auch der dritte Theologentag werde an dieser Aufgabe zu arbeiten haben.

Die Arbeit in den Abteilungen.

1. Systematische Abteilung.

Leiter: Prof. D. Heinzelmann (Basel).

Mittwoch, den 10. Oktober, 3 Uhr nachmittags

Vortrag von Prof. D. Dr. R. Jelke (Heidelberg).

Die Aufgabe der Dogmatik.

Wie die Theologie im Allgemeinen, so hat die Dogmatik im Besonderen stets erneut um Anerkennung ihres Anspruches auf wissenschaftliche Geltung zu ringen und zu kämpfen. Der Theologe könnte versucht sein diese Tatsache zu beklagen. Er darf aber nicht übersehen, daß die fortwährenden Angriffe auf die Theologie, die aus einer dem Christentum feindlichen Weltanschauung stammen, der Theologie doch gerade die Lebendigkeit verleihen, das allemal dem Wirken und Schaffen eigen ist, das geschieht heraus aus der Not, aus der innersten tiefsten Not der Seele. Der Theologe fühlt die Not der Kirche; ja er muß sie fühlen, wenn er seine Arbeit recht leisten will. Dabei liegt bei den Angriffen auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie die eigentliche Schwierigkeit für den Theologen darin, daß er sehen muß, daß es keine allgemein anerkannten wissenschaftlichen Maßstäbe und Methoden gibt, deren er sich zum Erweis der Selbständigkeit seiner Wissenschaft bedienen könnte. Der Theologe sieht, daß er selbst in die Unsicherheit und Veränderung der Zeit mit hineingezogen ist; demgemäß wird er zuerst versuchen müssen, sich über die Anschauungsformen und Methoden, die er für seine Arbeit verwenden will, klar zu werden. Wichtig wird dabei vor allem das sein, daß er die zu verwendenden Maßstäbe sich nicht einseitig für sein Gebiet zurecht macht. Nur die für alle Wissenschaften in gleicher Weise geltenden Maßstäbe kann man verwenden, um die Selbständigkeit einer einzelnen Wissenschaft aufzuzeigen.

Wendet man nun diese allgemeinen Maßstäbe an, so wird man zunächst zu fragen haben, was es rein formal bedeutet, wenn wir sagen die Theologie sei eine Wissenschaft. Als Wissenschaft, so sagen wir, hat die Theologie einen wohlgeordneten Inbegriff von zusammenhängenden wahren und wahrscheinlichen Urteilen über die ihrem bestimmten Erfahrungskreise zugehörigen Gegenstände zu erstreben. In den bestimmten Kreis des Erfahrungsgegebenen, den sie zu beurteilen hat, hat die Theologie Ordnung und Einheit zu bringen. Den Gegen-

stand der Theologie aber bildet nun nicht die christliche Religion schlechthin, sondern die christliche Religion in der Auffassung der gläubigen Gemeinde, d. h. das Christentum vom Standpunkte der gläubigen Gemeinde. Diesen Standpunkt muß also der Forscher teilen, wenn er der allgemeinen Religionswissenschaft gegenüber eine eigene Wissenschaft vertreten will. Dabei ist der Glaube des Forschers das eigentlich Gegebene. Mit dem Glauben hat es die theologische Wissenschaft zu tun. Aber dieser Glaube darf nicht nur individuelle Größe sein. Dem Forscher geht es nie um Individuell-Persönliches. Hinter ihm muß eine Erkenntnisgemeinschaft stehen, der er mit seiner Wissenschaft dienen will und dienen soll. Diese Erkenntnisgemeinschaft ist die Kirche, die freilich aus einzelnen Gläubigen besteht, die aber die Gemeinsamkeit ihrer Glaubensüberzeugungen autoritativ festgelegt hat. Diese autoritative Festlegung haben wir im Dogma. So ist es das Dogma oder sind es die einzelnen Dogmen, d. h. die Formulierungen des Wahrheitsbesitzes der Kirche, die offizielle Geltung beanspruchen, welche den Gegenstand, das Objekt der neuen Wissenschaft ausmachen.

Solche Dogmen sind nicht etwas, was sich in der Entwicklung der christlichen Gemeinde zufällig gebildet hat. Im Christentum handelt es sich nicht nur um etwas bloß Subjektives, etwas bloß Gefühlsmäßiges, sondern um ein subjektiv-objektives Verhältnis. Ein solches will in seinem Unterschied von bloßer Einbildung deutlich erkannt sein. Eben darum empfindet der Christ das Bedürfnis, sich mit seinem Verstande das neue Verhältnis, das zwischen ihm und Gott gesetzt ist, klar zu machen. Das aber ist nicht möglich, ohne daß sich ganz bestimmte Glaubensvorstellungen bilden. Das erkenntnismäßige Erfassen des Gemeinschaftsverhältnisses ist etwas unbedingt Notwendiges. Ebenso aber ist es auch etwas Notwendiges, daß solche Glaubensvorstellungen und Glaubenssätze für „in der Kirche gültig" erklärt werden. Dazu wird die Kirche einmal durch das Auftreten der Häresie gezwungen. Sodann aber ist es die eigene positive Arbeit, um derentwillen die Kirche des Dogmas nicht entbehren kann. Insbesondere setzt alle kirchliche Unterweisung und Erziehung notwendig eine Gleichheit und Gemeinsamkeit der religiösen Anschauungen voraus, die nur dann wirksam werden kann, wenn sie im Dogma verankert ist.

Damit haben wir im Dogma eine feste, nicht zufällige, sondern notwendige Größe gefunden, die der bestimmten Wahrheitsbegründung, die der allgemeinen religionswissenschaftlichen Bemühung um das Christentum gegenüber eine eigenartige wissenschaftliche Bemühung darstellt, als

Basis dienen kann. Auf diese Weise ist die eigenartig theologische Arbeit eine am Dogma orientierte und in diesem Sinne dogmatische Arbeit. Dogmatisch heißt diese Arbeit danach insofern als die Dogmen, d. h. die autoritativ formulierte Glaubenserkenntnis der Gemeinde, den Stoff der Dogmatik bilden, aber nicht insofern als sie eine besondere dogmatische oder besser dogmatistische Arbeitsmethode darstellt. Die Gefahr, daß diese Arbeit eigenmächtig oder eben dogmatistisch geleistet wird, ist doch nur da vorhanden, wo man vergißt, was wir damit zu erreichen suchen, daß wir die geforderte Wahrheitsermittlung in die Gestalt einer Nachprüfung und demgemäß eventuell auch einer Neugestaltung des Dogmas, für welch letztere die Arbeit des einzelnen Dogmatikers natürlich für sich relativ wenig bedeuten wird, kleideten. Über die individuelle Erfahrungsbasis wollen wir hinaus. Aber damit wollen wir in keiner Weise den ins Subjektive getauchten Charakter des Dogmas als Niederschlag des Glaubenserkennens antasten. Was die Gemeinde im Dogma fixiert hat, ist Glaubenserkenntnis. Ohne Glauben kann danach auch der Dogmatiker nicht arbeiten. Mit dem, was er von der Offenbarung Gottes selbst im Glauben erfährt und was er weiter in dem ihm zugänglichen Kreise gläubiger Christen als noch heute erlebbare, gegenwärtig wirksame Glaubenserfahrung mitgeteilt bekommt, geht er auf dem Grunde der Schrift, in welcher, wie eben die genannte Glaubenserfahrung bestätigt, die Offenbarung von einst ihre objektive Daseinsform hat, heran an die festen objektiven Formen, in welche die Gemeinde ihre Glaubenserkenntnis niedergelegt hat.

Des weiteren wird nun alles darauf ankommen, wie man sich das Verhältnis der beiden Faktoren, d. h. des objektiven und des subjektiven, auf denen beiden die dogmatische Arbeit ruht, näher denkt. Jedenfalls dürfte dieses Verhältnis noch nicht damit ausreichend beschrieben sein, daß man sagt, Offenbarung und Glaube seien unzertrennbare Korrelatbegriffe. Der Satz ist zweifelsohne richtig, aber er spricht recht eigentlich nicht das deutlich aus, worauf es uns in unserem Zusammenhang ankommt. Das ist die Korrelation des Glaubens und des Sichdurchsetzens der Schrift als des verläßlichen Zeugnisses der Offenbarung. Indem der Glaube das Schriftwort bejaht, bejaht er die Offenbarung Gottes, und umgekehrt, indem das Schriftwort, indem die allein im Schriftwort uns erreichende Offenbarung sich bei uns durchsetzt, entsteht der Glaube, ist der Glaube da. Damit aber ist gegeben, daß dem Glauben auf allen seinen Stufen eine feste, klare Erkenntnis parallel geht; damit ist aber weiter gesagt, daß alle christliche Erkenntnis nur dann wahres Er-

kennen ist, wenn sie nichts anderes ist als eine mit modernen Denkformen und Denkmethoden gegebene Bearbeitung dessen, was den objektiven Inhalt der Schrift darstellt. In diesem Sinne gilt für den Dogmatiker, ut verbum dei condat articulos fidei et praeterea nemo.

Auf eins dürfte dabei der Deutlichkeit wegen noch besonders hingewiesen werden. Indem die so umschriebene Wahrheitsermittlung in der Gestalt einer Nachprüfung des Dogmas einherschreitet, läuft sie Gefahr als etwas wesentlich Negatives, Kritisches angesehen zu werden. In Wirklichkeit aber würde eine solche Auffassung doch ein großes Mißverständnis bedeuten. Die Dogmatik will festigen und aufbauen, aber nicht einreißen und zerstören. Indem sie ihr Objekt, das Dogma, wissenschaftlich bearbeitet, will sie dasselbe doch keineswegs kritisch zersetzen, sondern es neu befestigen, indem sie einmal die Gründe aufzeigt, auf denen das Dogma ruht, indem sie zugleich schwache Punkte oder auch Lücken des Dogmas zu beseitigen sucht und ihm so eine Gestalt gibt, in der es seine Aufgabe und Bedeutung für die Gemeinde vollkommener und wirksamer erfüllen kann.

Nach allem ist es ein Doppeltes, was uns treibt die bestimmte Wahrheitsbegründung, die der Theologie ihr eigenes Gepräge gibt, als wissenschaftliche Bearbeitung des Dogmas zu geben. Einmal gewinnt unsere Arbeit eine überindividuelle Basis und sodann erhält sie den Charakter einer Aufgabe, die unabweislich ist, wenn der Bestand der Gemeinde nicht gefährdet werden soll. Dabei bleibt der die ganze Arbeit tragende Faktor doch die persönliche Glaubenserfahrung des Christen, die, weil sie sachlich nichts als ein Sichdurchsetzen des Schriftwortes bedeutet, ganz bestimmte Erkenntnismomente in sich schließt und so den Dogmatiker auf alle Fälle ein Prinzip finden läßt, nach dem er den ganzen dogmatischen Stoff, d. h. die einzelnen Dogmen anordnen kann. Ist der Dogmatiker sich über dieses Prinzip klar geworden, so wird er die Durchführung im einzelnen so zu geben haben, daß er allemal zuerst das betreffende Einzeldogma in seiner jetzt noch geltenden Gestalt darstellt, dann auf die Schriftlehre, die sich auf dieses Dogma bezieht, zurückgreift, um dann zu zeigen, wie der betreffende Inhalt der Schrift in der Gegenwart als Glaubensverständnis der Offenbarung zur Darstellung zu bringen ist. Damit ist nicht nur ausgesprochen, daß in der Dogmatik die Schrift herrschen muß, sondern auch gesagt, daß nichts in die Dogmatik hineingehört, was nicht Ausdruck schlichten an der Bibel orientierten Glaubens ist. Der Dogmatiker steht auf dem Standpunkt des Glaubens; indem er von diesem Standpunkt aus das Dogma der

Kirche auf seine Fähigkeit, Ausdruck der christlichen Wahrheit zu sein, untersucht, gibt er im Interesse der christlichen Gemeinde die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit, wie sie dem christlichen Glauben aus der Offenbarung ersteht.

2. Aussprache.

Prof. Wobbermin (Göttingen): I. Mit D. Jelke verbinden mich trotz seiner Polemik gegen meine Position sehr wichtige Momente.

1. Die Intention auf das Objektive und Absolute, wie sie im grundsätzlichen Kampf gegen allen Relativismus, insonderheit gegen Historismus und Psychologismus zum Ausdruck kommt.

2. Die Bewertung der Kirche auch für die theologische (speziell die dogmatische) Arbeit. Ich gehe in dieser Hinsicht sogar noch weiter und nehme im Prinzip des religionspsychologischen Zirkels die Beziehung auf die Kirche schon in den methodischen Grundansatz auf.

3. Die Forderung, alle dogmatischen Entscheidungen an der Heiligen Schrift zu orientieren. Denn auf evangelischem Standpunkt muß diese allerdings als alleinige Quelle der Glaubenslehre gelten, während die eigenpersönliche Glaubenserfahrung nur als methodisches Hilfsmittel in Betracht kommen darf.

II. Jelkes Polemik gegen meine Position gründet sich auf Mißverständnisse.

1. Die Berücksichtigung der außerbiblischen Religionsgeschichte und der in ihr vorliegenden „natürlichen Religion" will ich zwar möglichst unbefangen durchgeführt wissen, ordne sie aber letztlich der an der Heiligen Schrift erwachsenden eigenpersönlichen christlichen Glaubenserfahrung unter. Damit ist zugleich jeder Rationalisierung des Glaubens grundsätzlich gewehrt.

2. Das mit der Terminologie der Schleiermacher-Schule als religionspsychologischer Zirkel bezeichnete methodische Arbeitsprinzip fordert die stete Wechselbeziehung zwischen dem objektiven und subjektiven Pol der Glaubensüberzeugung, also – konkret gesprochen – zwischen fides quæ creditur und fides qua creditur, speziell zwischen der Heiligen Schrift als der geschichtlichen Urkunde der Offenbarung und der durch sie jeweilig bedingten, ihr demgemäß immer unterzuordnenden eigenpersönlichen Glaubenserfahrung. Denn so gewiß letztlich Gott selbst der Objektgehalt oder objektive Pol der Glaubensüberzeugung ist, so gewiß ist doch Gott dem Glauben nur durch seine Offenbarung in der Geschichte hindurch zugänglich. Demgemäß ist der objektive Pol doppelseitig; er hat –

bildlich gesprochen – eine Außen- und eine Innenseite, eine Transzendenz- und eine Immanenz-Seite. Hierauf beziehen sich die von Jelke herangezogenen verständnisvollen und förderlichen Erörterungen des Prof. Winkler.

III. Jelkes eigene Position scheint mir nicht durchweg einwandfrei zu sein.

1. Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Dogmatik ist einseitig; es muß ein Verhältnis der Wechselseitigkeit gefordert werden, damit auch die historische Arbeit die ihr in der evangelischen Theologie gebührende Bedeutung behält. Gerade gegenüber der heute drohenden Gefahr unhistorischer oder pseudohistorischer Scholastik ist diese Forderung zu betonen – trotz schärfster Abweisung von Historismus und Psychologismus.

2. Das „wissenschaftliche Zeitbewußtsein" ist kein Kriterium des Wahrheitsbesitzes der christlichen Gemeinde. Die Kernaufgabe der Theologie ist vielmehr die doppelseitige, den Sinngehalt (Überzeugungsgehalt) des christlichen Glaubens gedankenmäßig zu fassen und ihn im Hinblick auf das geistige Leben der Gegenwart wissenschaftlich zu vertreten. Die Wesensfrage muß also zunächst unabhängig von dem Versuch einer rationalen Stellungnahme zur Wahrheitsfrage behandelt werden, so sehr auch der Wahrheitsanspruch selbst von der Wesensfrage unabtrennbar ist. Und die rationale Stellungnahme zur Wahrheitsfrage kann nur indirekt und mit Vorbehalt letztinstanzlicher Glaubensentscheidung erfolgen.

3. Daß allein die Offenbarung Gottes in der Dogmatik zu herrschen habe, ist eine mißverständliche, leicht irreführende Behauptung. Die Heilige Schrift, die als geschichtliche Urkunde der Offenbarung als alleinige Quelle für die Dogmatik zu gelten hat, ist doch zugleich Glaubenszeugnis und kann daher nur vom Glauben aus auf Grund des testimonium spiritus sancti internum verstanden werden. Das „herrschende" Prinzip muß also das der Wechselbeziehung von Heiliger Schrift und eigenpersönlicher Glaubenserfahrung sein – mit Luther zu sprechen: die Doppeleinsicht, daß allein das Wort Gottes Artikel des Glaubens zu stellen hat und daß doch niemand Gott und Gottes Wort recht versteht, er erfahre, versuche und empfinde es; denn nur in solcher Erfahrung lehre der heilige Geist als in seiner eigenen Schule.

Prof. W. Lütgert (Halle): Wir stimmen überein in dem Satz des Referenten: der Dogmatik ist der Stoff gegeben und sie soll ihn als Wahrheit darstellen.

Die Frage ist: wo ist der Stoff gegeben: in der Schrift oder im Dogma? Beide Antworten haben nicht befriedigt. Die Antwort muß

lauten: in der Offenbarung. Dann ist die Frage: wo haben wir die Offenbarung und wie erweist sie sich als solche?

Die traditionelle Antwort lautet: in der Übereinstimmung mit der Erfahrung.

Aber die Schwierigkeit besteht darin, daß Glaubensurteile in Spannung zur Erfahrung stehen. Sie sind nicht Erfahrungsurteile.

Wenn nun also der Dogmatik ihr Stoff im Worte Gottes gegeben ist, und wenn man das Wort Gottes nicht ohne weiteres mit der Bibel identifizieren kann, so ist die jetzt aufgeworfene Frage, die noch keine Antwort gefunden hat: was ist das Wort Gottes? Diese Frage war besonders durch die Eröffnungspredigt von D. Althaus gestellt.

Prof. Althaus (Erlangen): Nach Leitsatz 1 des Referenten kann es so scheinen, als wäre das Recht der Theologie als Wissenschaft „nach allgemeinen wissenschaftlichen Methoden", also vor dem Forum des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, zu erweisen. Dem muß ich widersprechen. Der Wissenschaftsbegriff der Theologie ist singulär und für das allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein anstößig. — Lütgerts Frage zu beantworten ist Aufgabe einer ganzen Generation. Im Augenblicke kann ich nur dieses sagen. ad 1: die Frage nach dem Stoff der Dogmatik ist zu beantworten durch Hinweis auf die unlösbare Korrelation von Offenbarung und Glaube. Man kann nicht, wie z. B. Thurneysen, die Theologie des Offenbarungswortes gegen die des Offenbarungsbewußtseins ausspielen, aber auch nicht umgekehrt. Im übrigen ist an die Notwendigkeit einer neuen „natürlichen Theologie" zu erinnern. ad 2: der „Beweis" für die Offenbarung wird wesentlich negativ zu führen sein, durch den Nachweis, daß jedes untheologische Verständnis der Wirklichkeit, um derentwillen wir von Offenbarung reden, an dem Tatbestand selber scheitert.

Prof. Beth (Wien) führte etwa aus: Nicht das Dogma ist Gegenstand der Dogmatik. Dennoch hat das Dogma eine große Bedeutung als Regulativ für die Dogmatik. Der Stoff der Dogmatiker ist: Gott.

Prof. Titius (Berlin): Bei der Kürze der Zeit kann ich, worin ich mit Herrn Koll. Jelke übereinstimme, nicht weiter ausführen, sondern nur ein paar Bedenken andeuten: Nicht zweckmäßig erscheint mir, auf die Unterscheidung der Dogmatik von der Religionsphilosophie großen Wert zu legen, denn inhaltlich wird die Beziehung beider von der spezifischen Art der jeweiligen „Philosophie" abhängen und ist mithin variabel; formal genommen aber handelt es sich um rein methodologische Erwägungen ohne prinzipiellen Wert. Bedenklich erscheint mir der Aus-

gang vom Begriff des Dogmas, denn dieser ist vieldeutig; welche Begriffsbildung (vom „Dogma") in der evangelischen Kirche giltig sein darf, genau zu bestimmen, ist selbst erst Aufgabe der Dogmatiker. Der These, daß erst durch die Dogmatik das Wesen der Theologie bestimmt wird, läßt sich ein guter Sinn abgewinnen, aber sie ist zu unbestimmt, um anerkannt zu werden; auf reformatorischem Boden darf die Dogmatik nie beanspruchen, das letztlich Entscheidende zu sein; diese Annahme würde vielmehr in die Scholastik zurückführen; m. E. darf die Dogmatik nur als eine Anleitung zum religiösen Verständnis der Schrift, also als eine „Einleitung" in die Bibel verstanden werden; ich fühle mich hier ganz in der Nähe des Biblizismus, so wie Herr Kollege Lütgert eben seine letzten Tendenzen aufgezeigt hat. Mit Althaus kann ich nur sagen: die theologia naturalis ist tot; es lebe die theologia naturalis! Damit ist Kants Position anerkannt, aber sie muß zugleich in ihrer historischen Begrenztheit aufgefaßt werden; eine bloß „natürliche" Theologie bzw. Religion gibt es nicht, vielmehr hat alle Religion und Theologie auch außerhalb des Bereichs der geschichtlichen Offenbarung etwas von übernatürlichem Gepräge. Den (eben gegebenen) Ausführungen von Althaus über die nicht demonstrable Art der Gründe des Glaubens stimme ich voll zu – wir haben's schon vor 40 Jahren nicht anders gewußt – aber ich meine nicht, daß Theologie nichts anderes könne, als die angeblichen Gegengründe gegen den Glauben als Scheingründe zu entlarven; höchste Aufgabe ist vielmehr, die für jeden von uns und für uns alle entscheidenden Motive des Glaubens in ihrer vollen Reinheit und in ihrer Vollständigkeit aufzurufen, eine allerdings stets nur annäherungsweise zu lösende Aufgabe. Demonstrabel, d. h. notwendig durchschlagend sind freilich diese Gründe erfahrungsgemäß nicht für jedermann; hier ist denn letztes mysterium der Religion anzuerkennen, das sie aus dem Gebiete des bloß Rationalen ausschließt.

Prof. K. Schumann (Tübingen): Der Referent ging aus von einem Satz, der ohne nähere Begründung aufgestellt wurde: Theologie soll auf alle Fälle Wissenschaft sein. Und zwar wurde dabei – gleichfalls ohne weiteres – ein ganz bestimmter Wissenschaftsbegriff vorausgesetzt: insofern von Kategorien, Begriffs- und Anschauungsformen gesprochen wurde, so wurde dabei der normative, der kritisch-idealistische Wissenschaftsbegriff vorausgesetzt. Auf seinem Boden steht es aber so: wird ein Gegenstand in diesem Sinn „wissenschaftlich" bearbeitet, so ist in dem Ergebnis dieser Arbeit letzte Instanz die Norm, der „Wahrheitsbegriff", der so verstandenen Wissenschaft. Auch wenn „Offenbarung"

als selbständige Quelle des der Theologie Gegebenen anerkannt wird, ist sie doch aber den Normen des angewendeten Wissenschaftsbegriffs unterworfen. Es ist dann also dieser Wissenschaftsbegriff das letztlich Herrschende. Dann ist nicht zu verstehen, wie es im Sinn von These 4 dazu kommen soll, daß in der Dogmatik die Offenbarung das allein Herrschende sein soll. Daher stellt sich gebieterisch die Frage: steht nicht an der Schwelle jeder Besinnung über die Aufgabe der Dogmatik eine radikale (offensive allerdings) Kritik des kritisch-idealistischen Wissenschaftsbegriffs, der seit über 100 Jahren der in der Theologie so gut wie allein herrschende war, zu stehen habe? Ist nicht mit der Anwendung des mit ihm gesetzten Wahrheitsbegriffs die ganze Entscheidungsschlacht geschlagen, so daß alles andere nur noch Nachhutgefechte sind?

Prof. Althaus (Erlangen): Mit Schumann einverstanden. Zur Frage: wo haben wir die Offenbarung, was ist Wort Gottes? – sei noch auf Luther hingewiesen. Bei aller Betonung der analogia fidei, der Einheit des „Wortes", in der justificatio propter Christum hat er zugleich ein „heteronomes" Verhältnis zur Schrift. Das ist kein Sündenfall, sondern sachgemäß, ein Ausdruck dafür, daß die Frage nach dem Worte Gottes immer offen bleibt. Das Wort ist über uns. Wir sind in der Erkenntnis dessen, was Wort Gottes ist, immer „unterwegs". – Zu D. Titius: Die Unbegründbarkeit der Offenbarungsgewißheit bedeutet gewiß nicht, daß wir nicht ihre „Gründe" entfalteten. Aber damit gehen wir auf der inneren Linie des Glaubens. Die Gründe tragen nicht die Überzeugung, aber die Überzeugung lebt in den Gründen. Die beste Apologetik wird immer die Dogmatik selbst sein.

Prof. Mulert (Kiel): Mit Althaus bin ich darin einig, daß unser Glaube nicht wissenschaftlich erwiesen werden kann, zweitens besonders auch darin, daß er die Art ablehnt, wie man heute oft sagt, wir sollten nicht vom Offenbarungsbewußtsein, sondern von der Offenbarung selbst ausgehen; diese Forderung scheint mir bisweilen ein Rückfall hinter Kant zu sein. Vor Übertreibung warne ich aber, wenn er dies, daß ein Christ die Ansicht eines gelehrten Buddhisten von der Religionsgeschichte ablehnt, als ganz verschieden hinstellt von der Gegensätzlichkeit der Standpunkte etwa in der Historie des Weltkriegs. Auch beim Urteil über die Vorgeschichte des Weltkriegs kann die eine Auffassung weithin ganz recht, die andere ganz unrecht haben. Noch näher liegt die Analogie der Verschiedenheit der ethischen Standpunkte. Ist wirklich jene Verschiedenheit des Urteils zwischen einem christlichen Theologen und einem wissen-

schaftlich ernsten Vertreter einer anderen Religion etwas hiervon der Art nach Verschiedenes?

Lütgerts Entgegensetzung von Erfahrungs- und Glaubensurteilen ist fruchtbar. Wenn wir nun aber unseren Glauben auf Offenbarung zurückführen und einigen Glaubensurteilen vieler Christen die Erfahrung widerspricht, z. B. dem Satze, daß, wer bei Christus bleibt, nicht sündige, so scheint sich zu ergeben, daß hier der Offenbarung die Erfahrung widerspricht. Sie widerspricht aber nur dem, was man fälschlich als Offenbarung ausgegeben hat. Und so möchte ich, mit Jelke sachlich darin einig, daß der Dogmatiker (um es einmal ganz schlicht auszudrücken) sagen soll, was christlich und zugleich wahr ist, oder: was von dem Christlichen wahr ist, zuletzt fragen: haben nicht oft wir Theologen von unseren Meinungen, unserem „Glauben" her schnell ein zu festes und fertiges System als Offenbarungsinhalt hingestellt und dabei zu wenig von der Demut gehabt, die der Christ haben soll? Deshalb betone ich die kritische Aufgabe des Dogmatikers, seine Pflicht, die überlieferte Lehre umzugestalten, stärker als Jelke es getan hat.

Prof. Wobbermin (Göttingen): Es ist von mehreren Rednern die Notwendigkeit betont worden, zwischen Erfahrung (nämlich empirischer Erfahrung) und Glaubensüberzeugung streng zu unterscheiden. Sehr mit Recht. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Alternative das in Frage stehende Problem nicht erschöpft. Vielmehr gibt es außerdem Glaubenserfahrung, wie sie Luther mit dem vorher zitierten Wort meint. Erst sie führt uns in die letzte Tiefe des ganzen Problems. Und auf sie gründet sich die von Jelke mehrfach genannte religionspsychologische Theologie.

Prof. Heinzelmann (Basel): Drei Bemerkungen seien noch beigefügt:

1. Der Begriff der „Erfahrung" bedarf der genaueren Präzisierung. Er ist im Verlauf der Diskussion im Sinne von „subjektives Erlebnis" gebraucht worden. Aber nach Kant steckt gerade im Begriff der Erfahrung das objektive Moment. Erfahrung schließt giltige Erkenntnis ein.

2. Erkenntnis auf Grund der Glaubenserfahrung heißt: Erkenntnis kraft existenzieller Entscheidung. Das unterscheidet die dogmatische Erkenntnis von aller bloß gegenständlichen, kategorial geformten Erkenntnis.

3. Die existenzielle Entscheidung, die aller dogmatischen Erkenntnis vorangeht, ist personhafter Art und darum mit der Verantwortung vor Gott belastet.

2. Praktisch-theologische Abteilung.

Mittwoch, den 10. Oktober, 4 Uhr.
Leiter: Professor D. Frh. v. d. Goltz.

Der Vorsitzende eröffnete die Sitzung der praktischen Sektion mit einem Hinweis auf die Bedeutung der praktischen Theologie als Wissenschaft. Je mehr die Gesamttheologie sich ihres wichtigen Dienstes für die Praxis der Kirche bewußt werde, desto mehr gewinne die praktische Theologie an Wert mit ihrer Aufgabe, die Ergebnisse theologischer Forschung für die Verwertung in der Praxis zu ordnen und zuzubereiten. Dies könne aber nur in streng wissenschaftlicher Methode geschehen. So habe auch die Katechetik ihren besonderen soziologischen und psychologischen Unterbau. Dies mache sich auch geltend in der Frage, die hier zur Diskussion stehe: wie wir den Kindern im Unterricht das Verständnis für die Erlösung bahnen helfen. Dabei sei Rücksicht zu nehmen auf die geschichtliche Stellung der Kinder im Gesamtleben der Kirche und auf die psychologischen Voraussetzungen, die wir bei ihnen machen können. — Der Vorsitzende erteilte nun Herrn Prof. D. Niebergall (Marburg) das Wort zu seinem Vortrage.

Der Erlösungsgedanke im Religionsunterricht.

Von D. Niebergall (Marburg).

1. Himmel oder ewiges Leben ist der Zustand der vollkommenen Freiheit der Kinder Gottes; Welt oder Gewalt des Teufels der Inbegriff der Mächte, die uns locken und quälen, drücken und ketten; Erlösung der Inbegriff der Kräfte, die im Zusammenhang mit Jesus Christus, wenn auch nur teilweise und unvollkommen, aus diesem Zustand jenem entgegenführen können.

2. Vor den Fehlern aller Verkündigung, zumal der von der Erlösung, Überschätzung der Begriffe, Idealisierung, Wortverehrung und Suggestion, bewahrt der psychologische Realismus.

3. Dieser gewährt eine wirklichkeitstreue und seelenkundliche Erfassung jener Zustände

der Knechtschaft — von den Süchten und leiblich-seelischen Grenzzuständen an bis zu den Schrullen, von der Todesangst bis zur Wehleidigkeit —, der Freiheit — als ihres Gegenteils; der Erlösung — als der Wirkung christlicher Einflüsse, die aufgrund der wenn auch schwankenden Regelung des Selbstgefühls und der Wertschätzung die Welt anders auffassen und das Leben anders anfassen helfen.

4. Da der Begriff eines Wertgutes nicht notwendig mit seinem Besitz zusammenhängt, so gibt es Erlösungslehre ohne Erlösung und Erlösung ohne Erlösungslehre. Die Krone der Erlösung ist freilich die Erlösungsgewißheit.

5. Die Erlösungslehre bildet darum mehr die Richtschnur als den Gegenstand der Verkündigung. Es ist wichtiger, die Erlösung anzubahnen als sie theologisch zum Verständnis zu bringen.

6. Jenes geschieht, indem die kirchliche Arbeit, zumal natürlich die Verkündigung, unter den Einfluß von Kräften stellt, die von Jesus Christus herrühren und im Geiste Gottes gegeben sind; sie wollen nicht bloß gepriesen, sondern angeboten werden.

7. Kindern kann man die Erlösung höchstens an Gestalten erklären, aber nicht verständlich machen.

8. Die Erklärung des zweiten Artikels darf nur im synthetischen Verfahren als ein geschichtlich bedingter Ausdruck erfahrener Erlösung angeboten werden.

9. Reiferen Schülern sollen die wichtigsten konfessionellen und religionsgeschichtlichen Lehren von der Erlösung bekannt gemacht werden.

Mein Wort soll sich richten gegen den verbreiteten intellektualistischen Illusionismus mit Maximaltendenz und eintreten für einen emotionalen Realismus mit Minimaltendenz. Deutsch ausgedrückt soll dies heißen: es handelt sich um die entschlossene Gegnerschaft gegen die übliche Selbsttäuschung, die aus den großen Worten über wichtige Wertgüter des Glaubenslebens hervorkommt, und um eine eindringliche Mahnung, diese Wertgüter Schülern als zukünftigen Besitz, soweit es geht, möglich zu machen, und zwar indem man sie dazu anleitet, sie wertzuschätzen.

Ohne Rücksicht auf die vorangegangenen Vorträge muß dazu kurz die Anschauung von Erlösung skizziert werden, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegt. Dazu trete noch eine ebenso knappe Darstellung der psychologischen Voraussetzungen, die berücksichtigt werden müssen.

1. Eine Sache wie die Erlösung wird klar, wenn man sie in ihrem Zusammenhang aufweist und wenn man das Begriffswort durch Einzelbilder erläutert. Wir fragen darum, wie es auch sonst geschieht: Wozu wird ein Christ erlöst? Wovon? und Wodurch?

Das letzte Ziel werde einmal als Himmel oder Ewiges Leben bezeichnet. Ist dies in allen Religionen der geometrische Ort für alle Wertgüter, so bezeichnet der Begriff „Erlösung" in der christlichen Religion

das hohe Gut der Freiheit der Kinder Gottes. Dieses ist natürlich sehr hoch im religiös-ethischen Sinn zu fassen. Es gehört also dazu etwa die Willigkeit zu allem Guten aus Sympathie für Gott und aus Vertrauen auf ihn, die beata necessitas boni oder, um es mit einer auch für einfache Geister zu behaltenden Formel zu sagen: Friede, Freude, Freiheit. — Klarer wird dieses Ziel, wenn wir das Wovon beantworten. Wir vermeiden das Wort Sünde, das immer noch Ferien haben sollte. Wir sagen aber Welt und Gewalt des Teufels und meinen damit das Gemeine und Selbstische, das uns von unserer tierischen Herkunft noch anhaftet, das aber hinter den Erlösten liegt. Im Gegensatz zu jener von Augustin herrührenden Bestimmung ist es das non posse non peccare, das, was man nicht lassen kann; es ist das niti in vetitum, dessen Hauptmerkmal von Joh. Müller als „die Drehe um sich selbst" bezeichnet wird. Der erste Johannesbrief sagt: Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Leben. Die lockende Schlange und die Verführung durch den Satan sind Bilder für die dämonische Macht dieses Bösen, das im Grunde Abkehr von Gott und Hinwendung zu der Gewalt des Teufels und der Welt und des Fleisches ist. Das sind die Mächte, die den Armen schuldig werden lassen und ihn nachher der Pein überlassen.

Diese Tatsache bildet die Voraussetzung für alles christliche Fühlen und Denken. Denn nur so gewinnt man eine Erkenntnis der christlichen Erlösungskräfte. Diese sind nicht stoffl.icher Art wie etwa „Sein Blut" oder das Sakrament, sondern geistig-seelischer. Sie stehen mit Jesus in Verbindung und mit seinem Geiste. Dieser ist freilich ganz dualistisch gedacht; mag er sich auch auf seelischen Geleisen bewegen, so ist er doch ein Einfluß aus einem Bereich, den wir als Ewigkeit oder als Jenseits ansprechen müssen. In diesem jenseitigen Aeon erst gibt es vollkommene Erlösung, wo „alle Schwachheit um und an wird von uns sein abgetan". Hier in diesem Leben bringen wir es höchstens zu einer kümmerlichen Art von ihr; „...du bleibst doch immer, der du bist". Im besten Fall bewahren wir uns die Sehnsucht nach jener vollkommenen Freiheit, die schon das Merkmal einer sehr hohen Reife ist.

2. Unsere übliche Verkündigung in Kirche und Schule ist von dem Irrtum befangen, als wenn die Sachen schon in ihrem Begriff gegeben seien. Wir übermitteln einen „richtigen" Begriff von ihr und meinen damit die Sache übertragen zu haben. Das ist unser Grundirrtum, der unsre ganze Verkündigung durchzieht. So glauben wir etwa mit einer guten Begriffsbestimmung Gottvertrauen anzubahnen, wenn wir nur noch die Mahnung hinzufügen, nun auch wirklich Gott zu vertrauen.

Wäre Erlösung mit einem richtigen Begriff von ihr verbunden, dann wären die Theologen die erlösteſten Chriſten, was wenigſtens keiner von dem andern zugeben wird. Wir müſſen dieſem Grundirrtum noch ein wenig mehr nachgehen.

Wie entſtehen ſolche Äußerungen wie etwa „Ich bin erlöſt“ oder auch „Paulus, Luther war ein erlöſter Menſch“? Es wird aus der fließenden Fülle des ſeeliſchen Lebens ein Komplex herausgenommen und für ſich dargeſtellt. Er wird „gedichtet“. Iſt erlöſtes Leben vorhanden mitten zwiſchen unerlöſtem, ſo wird es als das Ganze angeſehen. So müſſen wir z. B. Röm. 8 und die Erklärung des zweiten Artikels betrachten. Alle derartigen religiöſen Ausſagen ſind Idealiſierungen. Mag das auch unſerm Bedürfnis zu erheben und zu bewundern wenig zuſagen, es iſt aber ſo. Dann heben wir ein ſolches Wort aus dem Zuſammenhang, in dem es entſtand, heraus und machen es zu einer Art von Götzenbild. Oder beſteht ein großer Teil unſerer Verkündigung in Kirche und Schule nicht in dem, was der Rationalismus einſt Onomatolatrie nannte, alſo in der Verehrung und in der Anpreiſung von klingenden Wörtern? Beſteht nicht ſo manche Predigt in ſolchem Anpreiſen, zu dem dann noch etwas Moral keinmütig hinzugefügt wird, weil man ahnt, daß es doch mit dem Preiſen und Anpreiſen unverſtändlicher Wörter nicht getan iſt? So iſt weithin aus der Verkündigung von einem wertvollen Inhalt ein Wortemachen geworden, weil man keine Zeit hat, die leeren Wortehülſen mit Inhalt zu füllen.

Zu dieſen hohlen Künſten kommt dann noch die der Suggeſtion. Man redet den Hörern ein, daß ſie erlöſt ſeien, oder man redet ihnen zu zu glauben, daß ſie es ſeien, ſelbſt in der Autoſuggeſtion befangen, es zu ſein, weil man das Wort hat und ſo ſchön darüber reden kann. So beſteht viel von unſerer Tätigkeit, um einen härteren Ausdruck zu vermeiden, in Scheinweſen. Dieſes beruht, genau beſehen, auf jenem Grundirrtum, als wenn im Wort oder vielmehr im verſtandenen Begriff ſchon die Sache gegeben ſei. Aber, um es noch einmal zu ſagen, die begeiſterte Willigkeit, ein ſtimmungsvolles Wort zu verehren, kann ſehr weit von dem Beſitz der Sache entfernt ſein. Vielmehr beſteht eine der feinſten Schlauheiten des Fleiſches darin, ſich um die Zumutung eines geiſtigen Erwerbes durch die Verehrung der Vokabel herumzudrücken. Darin werden die Menſchen beſtärkt, wenn unſre Superlative ſie dazu verführen, ſich von dem Eindruck, daß es ſich um Wirklichkeiten handelt, die ſchlicht und echt verwirklicht werden ſollen, möglichſt weit zu entfernen.

3. Psychologischer Realismus muß uns darum helfen, unsern Hörern einen Eindruck von der Wirklichkeit der Dinge zu verschaffen, von denen wir sprechen. Es ist in den Kreisen der Theologen die einfachste Erkenntnis oft zu vermissen, wie leer Begriffe ohne Anschauungen sind, oder, wie es der Vater der neueren Pädagogik ausdrückt, daß die Anschauung das Fundament der Erkenntnis ist. Das wissen die jüngsten Lehrer oft besser als die Pfarrer. Es wird sich also darum handeln, mit typischen Anschauungen alle religiösen Begriffe so zu füllen, daß in den Hörern ein Eindruck davon entsteht, was gemeint ist. Wir haben immer die Aufgabe, solche Anschauungen mit den Wortbegriffen zu verknüpfen, damit etwas Wirkliches oder damit ewas Richiges empfunden und gedacht werde. Wenn wir nur einmal durch ein Glasfenster in das Hirn unserer Hörer hineinsehen könnten, um zu erfahren, woran sie denken, wenn wir „Sünde" sagen! Mit diesem Wort übertragen wir ja nicht unsern Begriff von Sünde ohne weiteres, sondern wecken die inneren Anschauungen und Empfindungen, die in dem Geist unserer Hörer bereitliegen.

Darum halten wir es für keine überflüssige Wiederholung, wenn wir noch einmal den Versuch machen, eingehend jene drei Zustände mit solchen typischen Anschauungen füllen zu lehren, die unsern Hörern den Eindruck machen können, daß es sich hier nicht um frommes Gerede, sondern um Wirklichkeit handelt. Dazu müssen wir entweder unsre gebräuchlichen Ausdrücke überhaupt vermeiden, weil die Hörer gegen sie abgestumpft sind, oder sie unermüdlich mit den richtigen Einzelanschauungen verknüpfen, die die richtige oder die überhaupt eine Empfindung von Wirklichkeit in ihnen erwecken können.

4. Es ist ebenso schwer wie nötig, jungen und auch alten Hörern eine Ahnung von der Gebundenheit zu verschaffen, die auch bei ihnen nach Erlösung ruft. Nur daß dies nicht genügend mit dem Wort Gebundenheit oder mit einer abstrakten Begriffsbestimmung geschieht. Auch mit Geschichten erreicht man sein Ziel nicht. Man muß Anschauungen typischer Art bringen, damit sie merken: Mea res agitur. Man darf auch nicht ein gleichartiges Wort wie etwa Sünde bringen. Bei den meisten unsrer Zuhörer erweckt dieses Wort ohne Zweifel die innere Anschauung eines Zuchthäuslers und darum die Empfindung des Pharisäers im Gleichnis. Wir müssen in praktische Einzelheiten des alltäglichen Lebens hineingehen und dürfen Wiederholungen voll Kraft und Geist nicht scheuen. So etwa müssen wir an den bekanntesten Süchten jene Gebundenheit klar zu machen versuchen. — Jedermann paßt auf,

wenn davon gesprochen wird, wie etwas in uns ist, das uns zwingt, alle uns vorkommenden Menschen und alle uns berührenden Begebenheiten daraufhin anzusehen, wieviel Geld sie uns einbringen. Ebenso versteht es jedermann, wenn wir sagen, wie die meisten Menschen unter dem Zwang stehen, ihr Leben, ihre Kleidung, ihre Reisen, ihre Lektüre im Spiegel der andern Menschen anzusehen; man lebt nicht für sich, man lebt von den Leuten und für seine eigene Ehre. Die Empfindlichkeit, die Sucht, unsympathische Menschen mit dem getrübten Glas der Abneigung zu beurteilen, heimlich andern einen Stein in den Weg zu werfen, die Sucht, überall einen groben oder feinen Genuß herauszuschlagen — das alles komme in Betracht nicht in erster Linie als zu vermeidende Sünden, sondern als Merkmale der innern Gebundenheit; ebenso die Gewohnheiten verschiedener Art: wenn man nicht loskommen kann von der Zigarette oder vom Bier und Wein — der Leser merke auf! —, wenn man immer von sich und seinen Kindern spricht oder Komplimente fischt, wenn man den Streit mit dem Kollegen auf eine sittliche Entrüstungsformel bringt, wenn man taktlos mit angeblicher deutscher Ehrlichkeit zarte Beete seelischen Lebens zertritt. Wer einmal den Blick bekommen hat für das feinere Innenleben, der ist unerschöpflich an solchen Merkmalen der Gebundenheit. Warum kann man sie nicht auch einmal an allerlei Schrullen klar machen? Bestimmte Redensarten und Gesten, mit denen man komisch oder andern lästig wird, weisen auch auf den Fluch des Mechanischen hin, der immer wieder unser geistiges Leben in Bann schlägt und uns an unser ungeistiges Grundwesen erinnert. Hier wohnt auch das Pathologische, das mitunter einem tieferen Blick aus ganz normal scheinenden Geistern entgegengrauft, ob es nun mit ethischen Abnormitäten zusammenhängt oder auf körperlich-seelischem Verfall beruht. Besonders sind es die Minderwertigkeitsgefühle und die Angstneurosen, die hier in Betracht gezogen werden müssen. Wir reden noch so brav aus dem Gedankengut der früheren Jahrhunderte heraus und reden an dem Ohr der Zeit vorbei; wie ganz anders horchten unsere Hörer auf, wenn wir einmal wie die Irrenärzte von jenen seelischen Erscheinungen sprächen, die so verheerend bis in die körperlichen Verhältnisse eingreifen, wo die Menschen mehr für uns zugänglich sind, als wenn es sich um das Gericht im Jenseits handelt! — Überhaupt die Angst; wir dürfen nicht vergessen, daß eines der häufigsten Worte in der Bibel die Aufforderung: „Fürchtet euch nicht“ ist. Die Furcht vor den Dämonen ist immer noch in unpersönlicher Gestalt in uns allen; und die Frohe Botschaft will uns vor allem von dieser Furcht vor dem

Nichts befreien, indem sie uns von dem Vater sagt, auf den man sich verlassen kann. Unsre Rhetorik spricht ja gern von dem letzten Stündlein, um es pathetisch oder sentimental auszumalen. Wer aber spricht von der ständigen Angst vor dem Sterben, etwa von dem schnellen Tod durch Unfälle auf der Straße oder auf der Eisenbahn? Versäumen wir es nicht zu sehr, die ars moriendi zu lehren, wenn wir bloß am Totensonntag einen dritten Teil „Von unserm Sterben" anfügen? Wie sehr hülfen wir unsern Hörern, wenn wir sie lehrten, *wie* man sich auf den Tod vorbereiten kann! Und warum sprechen wir nur von dem Tode und den schweren Krankheiten? Warum nicht von der Wehleidigkeit zumal des männlichen Geschlechtes, an der manchem Geisteshelden seine Gebundenheit klar werden könnte? Warum nicht von der Gewalt eines Ärgers oder eines Unglücks, alle unsre Gedanken, Urteile und Äußerungen trüb zu färben?

Wir erwähnen in diesem Zusammenhang die Gebundenheit des bösen Gewissens durch die Schuld nicht, weil sie sich von selbst versteht und als Ausgangspunkt der gewöhnlichen Verkündigung dient. Aber auch die Gesetzlichkeit sollten wir ins Auge fassen als unevangelische Haltung Gott gegenüber, weil doch unsre allermeisten Kirchenbesucher ganz in ihr gefangen sind und sich noch etwas auf ihre Korrektheit einbilden. Ihr gegenüber haben wir unsre große Mühe, wie sie alle Apostel und Reformatoren hatten, die Freiheit eines Christenmenschen in der Gebundenheit an Gott zum Verständnis zu bringen; in dieser Freiheit kann man ebensowenig anders als im Sinne Christi denken, wie man vorher anders als im Sinne der Welt denken konnte. — An diesen und an ähnlichen Einzelheiten Großen und auch schon Schülern das Wesen der Gebundenheit klar zu machen, ist besser als eine Begriffsbestimmung; diese aber ist viel bequemer, denn solche Anschauungen zu finden erfordert nüchternen Sinn für die Wirklichkeit und — Zeit, und an beiden haben die Theologen meistens keinen Überfluß.

Endlich die *Erlösung*: sie wird wieder nicht klar, wenn wir ein Wort oder einen Satz sagen und einprägen, sondern nur, wenn wir beschreiben. Es handelt sich nicht um etwas, was übergeschichtlich vor 1900 Jahren geschehen ist; auch handelt es sich nicht um etwas Kosmisches; vielmehr kommt es auf Einflüsse an, die immer noch in uns eindringen und uns revolutionieren können. Es handelt sich dabei um ein Zweifaches. Grundlegend ist die Regelung der *Selbstschätzung* im Gegensatz zu allen Minder- und Mehrwertigkeitsgefühlen. Die Formel von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben versteht kein

Mensch, sie ist höchstens eine Reliquie, die am Reformationstag herausgeholt und gepriesen wird. Anders ist es, wenn wir sagen, daß wir Gott „recht" sind, obwohl wir keinen Grund haben, uns etwas auf unsre Trefflichkeit einzubilden; oder, um es ganz konkret zu sagen, daß wir wieder von Herzen beten dürfen, auch wenn wir ein schlechtes Gewissen haben. Und das andere ist die rechte Wertschätzung der Dinge des Lebens. Regelung der Selbstschätzung und der Wertschätzung, auf diese beiden seelischen Dinge kommt es an, wenn die Erlösung erlösen soll. Wertschätzung — denn in ihr steckt der Mensch. Sage mir, woran dir etwas liegt, und ich sage dir, was du bist. Erlösung von dieser Seite her besteht darin, daß man — aber nun wirklich und nicht bloß in Redensarten und im „Preisen" — vorzieht, was mehr wert ist, allem, was weniger wert ist. Die christliche Werttafel ist ja bekannt: Gott ist mehr als die Welt, der Nächste und die Gemeinschaft ist mehr als die eigene Person, „Geist" mehr als das Fleisch. Erlösung besteht darin, daß sich eine Umwertung anbahnt, eine metanoia im eigentlichen Sinn. Aus dieser Umstellung folgt alles andere. Man lernt das Leben anders auffassen und anfassen. Man faßt es auf als eine Erziehungsschule für Gott, als Gelegenheit zu Liebe und Tapferkeit; man faßt es anders an: gütiger, sauberer, wahrer und weniger sentimental. Damit umfassen wir beide Seiten unsres Lebens: die eine, mit der wir bei uns selbst sind, regelt sich im Sinn einer normalen Selbstschätzung vor Gott; die andere, mit der wir uns der Welt zukehren, regelt sich im Sinn von allem, was christlich, gut und groß ist. Um eigene Ausdrücke zu gebrauchen: Quietive und Motive stecken in jener Einwirkung von Jesus her in der Seele; wir müssen nur zugreifen und danach tun. Erlöst ist einer, der beten, lieben, leiden kann. Grundlage ist aber immer, weil wir es mit evangelischer Verkündigung zu tun haben, die rechte Haltung zu Gott. Weil wir seiner gewiß sind und, um einen groben Ausdruck zu gebrauchen, mit ihm in Gemeinschaft leben, darum werden wir anders, können es wenigstens werden. Denn nur für eine schematische Betrachtung, die alles idealisiert wie unsre großen Choleriker des Glaubens, ist nun alles fertig und vollkommen. In Wirklichkeit können wir froh sein, wenn wir uns einmal unter dem Einfluß Jesu abgewöhnt haben, unliebenswürdig gegen unsre Hausgenossen zu sein, die wir ja freilich in der rhetorischen Darstellung so zärtlich lieben. Die rechte Kraft, von der Erlösung zu reden, bekommt erst ein Pfarrer oder ein Lehrer, der sich nicht aus Gesundheitsrücksichten, sondern aus einer an Jesus gestärkten Verantwortlichkeit sein Glas Bier oder seine Zigarette abgewöhnt hat. Das aber ist

schwerer, als die schönste Theorie über die Erlösung zu begreifen und darzustellen.

Haben wir uns bisher hauptsächlich gegen den Illusionismus gewandt, der auf der falschen Maximaltendenz beruht, so wenden wir uns jetzt gegen den intellektualistischen Illusionismus noch im besonderen. Wir sehen ihn in dem verbreiteten Wahn, als wenn jemand, der den Erlösungsbegriff besitze, schon die Erlösung habe. So eng hängen Begriff und Sache nimmermehr zusammen. Der Erlösungsbegriff ist ein Besitz des wissenden und verstehenden Schul- und Kirchen-Ich. Das eigentliche Ich, wohin die Eindrücke der Welt und des Lebens hinunterreichen und von wo aus das Leben als Gegenwirkung wieder ausgeht, braucht davon gar nicht erreicht zu werden. Dieses Ich im Ich ist umgeben von Wertungen und von Affekten, die durch sie bestimmt sind; wir nennen es erbaulich Herz und Gewissen. Dieses ist noch lange nicht berührt, wenn in den Verstand eine solche Theorie eingegangen ist; oft schützt es sich sogar durch eine solche vor jeder Zumutung, sich zu ändern und zu bessern. Es gibt viele Erlösungslehren ohne Erlösung — Theologen und andere Christen voller rabies, Geldgier, Eitelkeit, Genußsucht und Verzagtheit; und es gibt viel Erlösung ohne Erlösungsbegriff — Menschen, die überwunden haben, ohne dies selbst zu wissen, jedenfalls ohne eine Theorie darüber zu haben, wie es zugegangen ist. Und wenn jemand zur Erlösung durchgedrungen und über sich selbst hinaus in eine andere Region gekommen ist, dann sagt er ganz still und keusch für sich: Aus Gottes Gnade! oder: Durch den Geist Gottes!; aber er bringt seine Erfahrung nicht gern auf eine allgemeine Theorie.

5. Die Erlösungslehre ist also weniger Gegenstand der Verkündigung als Richtschnur, weniger für die Kanzel und das Katheder als für das Studierzimmer. Sie soll dazu anleiten, wie man Erlösung anbahnen kann. Das geschieht weniger durch eine Erklärung, möge sie rational oder irrational ausfallen, als durch Einleitung von Vorgängen und Entwicklungen, die mit dem Verständnis gar nicht zusammenzufallen brauchen. Das ist aber eine für die meisten Theologen und für viele sogenannte Pädagogen unerreichbare Erkenntnis. Wo bliebe dann das Unterrichten, wo die Katechese, wo die siegreiche Entwicklung von Begriffen?

Diesem ganzen Unfug gegenüber müssen wir auf das kräftigste und bestimmteste behaupten: die christlichen Tugenden, wie etwa Gottvertrauen, entstehen nicht durch Definitionen mit angehängter Anwendung

und Ermahnung, sondern ganz anders. Affekte werden nicht übertragen durch den Intellekt, sondern durch Darbietung des Objektes und des Subjektes, um es auf eine spitze Formel zu bringen. Das heißt: Gottvertrauen entsteht, vielmehr kann entstehen, wenn der Gott gezeigt wird, dem es als Antwort entspricht; oder auch, wenn ein Mensch vor die Seele tritt, der es besitzt. So ist es auch mit der Erlösung. Sie kann angebahnt werden, wo ein Mensch berufen und erwählt ist, wenn man ihn unter erlösende Einflüsse stellt.

6. Was heißt das? Wir reden so oft von Selbsterlösung und meinen in unserer Unkenntnis der Menschen, damit sei sofort verstanden, was wir meinen. Im Gegensatz dazu reden wir preisend von der Erlösung durch Christus als einem reinen Geschenk der Gnade Gottes. Wir stellen also die passive der aktiven entgegen. Beides genügt nicht; damit, daß ein Mensch glaubt, er sei erlöst oder es sei Erlösung da auch für ihn, ist er es noch lange nicht. Zwischen dem Aktivum und dem Passivum gibt es noch ein Medium. Das bedeutet: wir sollen uns und andere unter Einflüsse stellen, die erlösend wirken können. Diese hängen natürlich mit Christus zusammen. Wir wollen nicht vergessen, daß es noch andere erlösende Einflüsse gibt. Das Alter kann von vielem lösen, woran das Herz gehangen hat; üble Erfahrungen mit den Dingen und den Menschen der Welt können von ihr lösen, nicht bloß von ihrer Verführung, sondern auch von ihrem Druck. Wir können, ja wir sollen unsern Hörern auch diese Erfahrungen religiös deuten. Aber der Kern unsrer Arbeit bleibt doch die Verkündigung jener Kräfte, die mit Christus zusammenhängen. Entweder ist es seine Person selbst, die aus anderer Herrschaft in seine Gewalt herüberzieht, oder es ist die Welt echter Wertgüter, die mit ihm zusammenhängen: hl. Geist, Friede, Leben oder wie man sonst sagen will, die sich die ihnen entsprechende Wertung in den bereiteten Gewissen erwecken und damit von andern niederen Werten, zumal von dem weltsüchtigen Ich, zu lösen vermögen. Daß es so etwas gibt, das ist der Inhalt der Frohen Botschaft. Wer sich darauf einläßt, wenn auch in Schwachheit und Schwanken, der kommt auch von dem Druck der Not, nicht bloß von der Verführung los.

Wie aber geschieht das? Nicht, indem man die Vokabel Evangelium gebraucht. Es geschieht, indem man sich die Zeit nimmt zu schildern. Schildern und nicht preisen! Jesus schildern, Gott schildern, den Himmel schildern nach der dritten Bitte, das Reich Gottes schildern nicht bloß mit Gleichnissen, die seinen Wert angeben, sondern mit Einzelzügen, die sagen,

was es ist. Bibel, Gottesdienst, vor allem aber Gemeinschaften können zu Trägern des Geistes werden, der erlöst, ohne daß man es merkt und weiß. Die ganze Arbeit in einer Gemeinde kann oft mehr erlösen als der sauberste Erlösungsbegriff. Es ist auch nicht das Vorbild, das oft zu absichtlich ist und damit verstimmt, es ist das Ganze von Ausströmungen, das von einem Menschen ausgeht, der überwunden hat.

7. Kindern aber ist dieser Zustand ganz unerreichbar. Erlösungsbedürfnis setzt den Bruch voraus, der erst mit der Reifezeit möglich wird. Kindern, Schülern können wir darum bloß, wenn es nötig ist, den Begriff von Erlösung übermitteln. Sie verstehen Erlösung noch nicht, wenn Verstehen ein inwendiges Erfassen einer Sache bedeutet; wir können es ihnen höchstens erklären. Dies können wir, indem wir ihnen an erlösten Gestalten oder vielmehr an den Äußerungen von Gestalten, die sich für erlöst halten, die Sache klar machen. Die übliche Katechese ist eine Verführung zum Wortemachen. „Was bist du? Ich bin ein erlöster Christ. Wovon bist du erlöst? Wer hat dich erlöst?" das ist der übliche katechetische Schwindel. Wir meinen damit etwas geschafft zu haben, und wir haben den Kindern doch nur ein Wort mehr in ihren Sprachschatz eingefügt, mit dem sie die Kosten der Katechese bestreiten. — Wir sollen uns davor hüten, ältere Schüler oder junge Leute aus der Jugendbewegung als erlösungshungrig anzusehen, weil mitunter einmal jemand etwas davon gesagt oder geschrieben hat, daß hier Sehnsucht nach Erlösung sei. Unser Bedürfnis nach Illusionen ist grenzenlos; wir fallen immer auf jede Übertreibung herein. Die jungen Leute fühlen sich im allgemeinen sehr wohl, wenn es auch natürlich bei den feineren Geistern Weltschmerz gibt. — Das Beste, was man ihnen tun kann, ist dies: eine Gemeinschaft schaffen, in der sie einen andern Geist atmen als im Haus, in der Klasse oder im Kino. Dazu bekommt man aber natürlich nur wenige von den Besten.

8. Die Erklärung des zweiten Artikels ist ein idealisierter Ausdruck des erlösten Christen nach dem Verständnis Luthers. Mit Recht hat man immer die Macht und die Pracht gepriesen, die diesem einzigartigen Stück eigen ist. Aber über dem Preisen darf man nicht vergessen, daß diese Erklärung auch geschichtlich bedingt ist. Sie enthält die paulinische Lehre von der Erlösung in Anselmscher Form. Neben dieser gibt es aber auch andere Ausdrücke für die Erlösung im N. T. Joh. 8 und Jakobus 1 18 sind solche Ausdrücke. Wem die sog. Blut- und Vergeltungslehre in jener nicht zusagt, der darf sich an diese Stellen

halten, die sich nicht auf diese Lehre zurückführen lassen. So ist also allem zum Trotz jene Erklärung kein unbedingter Gegenstand für den Erlösungsglauben, erst recht kein Gesetz; es entspricht aber der Gebundenheit vieler Christen und ihrem Bedürfnis, andere zu binden, wenn sie die Erlösung an eine bestimmte Theorie binden wollen. Um es immer wieder zu sagen, es kommt nicht auf eine korrekte Lehre von der Erlösung, sondern auf Erlösung an; und Gottes Geist ist Gott sei Dank weiter und gelöster als so mancher seiner Vertreter.

Man darf hoffen, daß die frühere Unart, die Erklärung Luthers zum Gerüst zu machen, an dem man nicht bloß ein ganzes Leben Jesu, sondern auch noch eine Christologie ad usum delphini aufhängt, nur noch in ganz von aller Pädagogik verlassenen Konfirmandenstuben ihr Dasein fristet. Freilich gibt es keine pädagogische Unart, die die Geschichte gerichtet hat, die nicht noch in rückständigen Verhältnissen grassierte. Es ist doch längst Allgemeingut geworden, daß jenes prächtige Stück ebenso wie jene andern des zweiten Hauptstückes Ausdruck des Glaubens sind. Dafür spricht das Ich, das sie alle beherrscht. Darum haben sie alle drei ihren Platz nach der Behandlung einer Geschichte oder der Geschichte, deren subjektives Echo sie sein sollen. Die Erklärung des zweiten Artikels gehört darum ans Ende der Passionsgeschichte. Hat man diese in einem Zug gut vorgelesen, dann mag man wieder in einem Zug, und zwar so, daß alle verfügbaren Stimmungskräfte mitschwingen, diese Erklärung anfügen; dabei mag man dann darauf verzichten, worauf die Schulmeisterei der früheren Zeit so großen Wert gelegt hat, in stundenlanger Zergliederung der Satzteile den Unterschied von erworben und gewonnen auseinanderzusetzen. Eine solche sog. analytische Behandlung ist eine Sünde an der Hoheit des klassischen Ausdrucks. Die synthetische Art der Behandlung geht von einem erlösten Idealmenschen aus und zeigt nur eben, wie hier zum Ausdruck gebracht ist, wovon, wozu und wodurch er erlöst ist. Der Nachdruck wird dann auf die schönen positiven Worte zu fallen haben: sei mein Herr und: auf daß ich sein eigen sei. Dieses Ich aber ist nicht das des Erstbesten, der es nachsprechen kann, sondern nur das des Idealchristen. Ob jemand dahinein wächst, das hängt von dem hl. Geiste ab oder von der Erwählung, wie man sagen will. Gut wäre es ja dafür, wenn die Erklärung auswendig gewußt würde; dann könnte sie einmal als Weg dienen, auf dem echt seelische Besitztümer Gestalt gewinnen. Aber oft genug ist das Opfer an Mühe und Freudigkeit zu groß, das dieses Lernen erfordert.

Es sollte dann genügen, wenn man klar gemacht hat, daß der Sinn ist: der frühere Zustand, der gegenwärtige und der Weg, auf dem der Erlöste von dem einen zum andern gekommen ist.

9. Reifere Schüler in den oberen Klassen der Bildungsschulen haben vielleicht Sinn für andere Wege der Erlösung. Zumal die katholische Weise kommt hier in Betracht, dann aber vor allem die indische und die der Mysterien. Daß man es da doch vermeide, vor diesem so stark auf Gerechtigkeit dem andern gegenüber eingestellten jungen Volk die eigene zu erheben und die anderen schlecht zu machen! Wieviel unerlöstes, weil selbstgerechtes und hochmütiges Geschwätz mag sich an dieser Stelle breit machen! Und der Erfolg ist genau der entgegengesetzte wie beabsichtigt.

Nun braucht nicht mehr lange von dem Sinn unsrer Ausführungen geredet zu werden. Aber sie mögen noch einmal zusammengefaßt werden.

Wir sprachen gegen den bösen Feind des Illusionismus und des Intellektualismus; wir können auch sagen: gegen die rhetorische Maximaltendenz, die uns um allen Kredit gebracht hat. Demgegenüber haben wir betont: Erlösung hängt nicht vom richtigen Begriff von Erlösung ab; es gibt Erlösungslehre ohne Erlösung und Erlösung ohne Erlösungsbegriff. Wirklich erlösend wirken die irrationalen Kräfte; zu ihnen gehören die Geister der Bibel und des Gesangbuches, des Gebetes und der Gemeinschaft. Ob und in welchem Maß sich doch von dem Begriff und auch von der Suggestion her Würzelchen in das Ich der Seele hinuntersenken, das soll in diesem unserm Zusammenhang nicht erörtert werden.

Anm.: Näheres über die behandelten Fragen in den Büchern des Verfassers „Wie predigen wir dem modernen Menschen?", II, 3. Aufl., Tübingen 1917, und „Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht und in der Predigt", 2. Aufl., ebenda 1910.

Bei der Eröffnung der Aussprache dankte der Vorsitzende dem Referenten für seine anregenden Ausführungen; insbesondere sei es freudig zu begrüßen, daß der Vortragende die Wirklichkeit so lebendig vor Augen gestellt habe. Nicht wie wir uns die Kinder denken und was wir in sie hineinlegen, sondern das, was wirklich in den Kindern lebe und von ihnen aufgenommen werden könne, sei der Ausgangspunkt für jeden erfolgreichen Unterricht. Die Aussprache möge sich nicht zu eng an die Thesen, vor allem nicht an die ersten Thesen anschließen. Denn es handle sich hier nicht um eine Besprechung der Erlösungslehre, sondern um die methodische Form, wie wir die Er-

lösungsgedanken den Kindern nahebringen und sie als Lebensfaktor in ihr Leben einführen können.

D. Matthes (Darmstadt): Wir stehen noch unter dem Eindruck des Schlußwortes des Herrn Referenten, daß die Kenntnis der Lehre von der Erlösung noch lange nicht das Erlöstsein in sich schließt. Aber ich fürchte, daß seine Ausführungen -- gewiß mehr, als er beabsichtigt hat — geeignet sind, davor abzuschrecken, die Lehre von der Erlösung im Unterricht zu behandeln. Es waren gewiß sehr viel praktische Anregungen aus den eingehenden, auf langjährigen Spezialstudien des Herrn Referenten gerade über dieses Gebiet ruhenden Ratschlägen zu entnehmen, wie die Erfahrung der Erlösung in den Schülern durch die gesamte Erziehung „anzubahnen" sei (5. Leitsatz); aber auf die Gefahr hin, als rückschrittlich angesehen zu werden, möchte ich in aller Entschiedenheit betonen, daß der Religionsunterricht als Unterricht die besondere Aufgabe hat, in das Verständnis nicht nur des Sinnes, sondern auch der Worte der Bibelsprüche und der Katechismen über die Erlösung, insbesondere in den Inhalt des 2. Artikels einzuführen. Das muß um so mehr betont werden, als nach dem Befund der Präparationsbücher diese Aufgabe des Religionsunterrichts seit einiger Zeit mehr und mehr umgangen zu werden pflegt. Es ist mir unvergeßlich, daß bei einem in Detmold stattgehabten religionspädagogischen Kurs in der Aussprache mit starker Zustimmung gesagt worden ist, daß nicht allein die religiöse Klarheit, sondern auch die allgemeine intellektuelle Klarheit eines Volkes abnehme, wenn es nicht mehr dazu angeleitet wird, seine religiösen Gedanken und Erfahrungen in ein festgeprägtes und allgemein anerkanntes System einzuordnen. Nach meiner Erfahrung, nicht allein aus dem eignen Unterrichten, sondern auch aus der Leitung vieler von Anfängern gehaltenen Lehrübungen ist es durchaus möglich, Volksschulkinder in das Verständnis des 2. Artikels einzuführen. Die Kinder sind auch nach den Untersuchungen in E. Pfennigsdorfs Buch „Wie lehren wir Evangelium?" (1924[2]) durchaus psychologisch dazu befähigt, erlebnismäßig die Erlösung zu verstehen, sofern man nur beachtet, daß das elementare Erlebnis das der Erlösung von der Angst ist (es sei an die Ausführungen des Referats D. Hermelinks erinnert, daß Luther den Inbegriff der Angst vor Gott mit dem Wort „Tod" auszudrücken pflegt). — Es war höchst wichtig und lehrreich, was der Herr Referent über die von ihm in den Vordergrund gestellte ethische Erlösung gesagt hat; aber ich vermißte hier ganz besonders die Beziehung zu den Worten des 2. Artikels, zumal zu dem Ausdruck

„erworben, auf daß ich .. ihm diene". Es sei verwiesen auf die Ausführungen und Lehrbeispiele in meinen Schriften „Die Passionsgeschichte und unsre Erlösung" 1908, „Erklärung des 2. Artikels" 1913 und „Erklärung des 3. Artikels" 1918, wo ich zeige, wie der Unterricht in den Bahnen von 2. Kor. 5$_{14}$ das Motiv der Gegenliebe gegen die Liebe Christi als Motiv der sittlichen Erlösung in den Mittelpunkt des Unterrichts stellen kann, und wie man an Gestalten aus den Passionsgeschichten wie Maria und Johannes unter dem Kreuze zeigen kann, daß wir „um Christi willen" zur Bruderliebe befähigt und so von der Selbstsucht erlöst sein können. — Sehr wertvoll und sehr zu unterstreichen war auch, was das Referat darüber ausführte, daß der Unterricht zu wenig bei der Behandlung des 1. Artikels und des Gebets Gelegenheit nimmt, zu zeigen, daß die Fähigkeit, Gott zu vertrauen und zu beten im Sinne von Röm. 8 die Wirkungen und die Kennzeichen des Erlöstseins sind, und daß es durchaus nicht unmöglich ist, Nietzsches bekannter Forderung Genüge zu leisten, „erlöste Christen" zu zeigen.

Prof. Hupfeld (Rostock): Eigentlich sollte man selbst gegen den Vortrag lieber nichts sagen. Das Drängen auf psychologischen Realismus, auf nüchterne Sachlichkeit ist so nötig, daß man es nur noch unterstreichen möchte. Indessen ist es doch nötig, gegen den Inhalt des Vortrages Vorbehalte geltend zu machen. Das, was der Vortragende „Erlösung" genannt hat, kommt doch an das, was vom christlichen Glauben Erlösung genannt werden muß, nicht heran. Es kann sich doch nicht darum handeln, das Kind etwas „besser", liebenswürdiger, freundlicher zu machen, sondern bei Erlösung handelt es sich um das Anteilnehmendürfen an Gottes Leben, das durch Christi Tat dem Sünder ermöglicht wird. Die religionsunterrichtliche Aufgabe ist demgemäß die, einmal den Jugendlichen eine Ahnung davon aufgehen zu lassen, was für ein Leben ein Leben in vollendeter Gottesgemeinschaft wäre, dem aber die Tatsache, die ihm den Zugang zu diesem Leben öffnet, so vor die Seele zu stellen, daß er davon womöglich innerlich ergriffen wird. Bei der Besprechung des 2. Artikels wird es sich also darum handeln müssen, das Sterben und Auferstehen Jesu als das zu beschreiben, wodurch sich Jesus ein Herrenrecht an den Menschen erworben hat, so daß der Jugendliche gegenüber der Größe der geschichtlichen Erlösungstat spürt: nun muß ich sein eigen sein. Dabei kommt es gar nicht darauf an, daß dem Schüler alles ganz vertraut wird. Im Gegenteil, hat auch durch die über das unmittelbare Verstehen hinaus-

gehende Größe des heiligen Geschehens, durch irrationale Eindrücke rein erfahrungsgemäß die tiefsten Wirkungen ausgelöst. Außerdem ist aber auch auf eine andere Gefahr des Verfahrens des Vortragenden aufmerksam zu machen. Es könnte so scheinen, als ob ihm daran läge, überhaupt an die Stelle der kirchlichen Ausdrücke: Sünde, Gnade, Erlösung andere Sachausdrücke zu setzen, beziehungsweise nur einzelne Erlösungserlebnisse anzubahnen. Dabei könnte doch vergessen werden, daß es die Aufgabe des Religionsunterrichts auch ist, einerseits die Voraussetzungen für das Verständnis der kirchlichen Predigt zu schaffen, andrerseits ein gewisses Gerüst aufzurichten, an dem sich spätere eigene Erlebnisse aufhängen können. Das wird die religiöse Unterweisung veranlassen müssen, doch schließlich dafür zu sorgen, daß die größeren religiösen Grundbegriffe selbst, natürlich mit ganz konkretem psychologischem Sachgehalt gefüllt, den Schülern nahegebracht werden.

Senior Bornemann (Frankfurt): Mit dem herzlichen Dank an den verehrten Vortragenden, dem ich in den meisten wesentlichen Punkten nur zustimmen kann, möchte ich nur einige wenige praktische Ergänzungen verbinden. Und zwar zu der Behandlung des 2. Artikels im Kleinen Katechismus Luthers, dessen Gedanken und Wortlaut im Vortrag von besonderer Bedeutung gewesen sind. Das 2. Hauptstück im Kleinen Katechismus, ursprünglich nicht für Kinder und Schulen, sondern, wie der 1. Artikel deutlich beweist, für Hausväter aus dem Bauernstande geschrieben, bietet selbstverständlich für Kinder allerlei Schwierigkeiten. Aber er ist doch heute, unter den ganz veränderten Kultur- und Schulverhältnissen, auch wieder für Kinder verständlicher als zu Luthers Zeit. Nur muß man ihn in seiner ganzen Einfalt und praktischen Art zur Geltung bringen und nicht durch allerlei theoretische Gedankenreihen, sondern durch die Wirklichkeit des Lebens und durch Beispiele und Geschichten. Es darf sich nicht um Begriffe handeln, sondern um praktisches Verständnis. Man kann z. B. vorzüglich anknüpfen an die Geschichte vom verlorenen Sohn und dabei vor allem die Frage besprechen: was gab dem Sohne den Mut und die Kraft, umzukehren? Die Antwort ist: die Erinnerung an das Vaterhaus, das Bewußtsein der Liebe des Vaters. Nur wahre Liebe hat die Kraft, aus den Nöten des Lebens wirklich zu erlösen. Dann kommt es darauf an, bei der Person Jesu die hingebende göttliche Liebe anschaulich darzutun an seinem Wirken und freiwilligen Leiden und Sterben. Die 3 Sätze: Jesus hat mich durch seinen Tod erlöst — er hat mich durch sein Leben erlöst — er hat mich durch seine Liebe erlöst — sind gleichbedeutend. Die Formel der

Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben kommt im ganzen Katechismus nicht vor; dagegen der im Grunde gleichbedeutende Ausdruck „Vergebung der Sünden". Nur ist hierbei sehr zu betonen, daß die Vergebung der Sünden nicht bloß angeboten, sondern auch im Vertrauen angeeignet werden muß, daß sie nicht gleich dem Straferlaß ist, und daß sie, recht hingenommen, den Frieden des Gewissens und Herzens wirkt, den wir täglich uns wieder erflehen und erstreben sollen. Bei den Worten „auf daß ich Sein eigen sei" kann man sehr fruchtbar die Frage behandeln, auf welche Weise Menschen Eigentum andrer Menschen werden können, — durch Gewalt, Recht und Liebe. Jesu Weg ist der Weg der Liebe. Endlich kann sehr praktisch gezeigt werden, daß „erlöst", d. h. frei, in Wirklichkeit nur derjenige ist, der auch von seiner Freiheit Gebrauch macht, indem er Christo dient in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

Prof. Cordier (Gießen): Wir stehen hier vor einer großen Not der Jugend. Formal und methodisch können wir da mit Erlösung und Gnade nicht viel anfangen. Aber gerade wenn wir den Sachverhalt bejahen, dann beginnt die Not! Je tiefer der Gehalt ist und je innerlicher die Sache, desto größer ist die Schwierigkeit, wenn wir vor der Klasse stehen und vor dem Jugendlichen stehen. Es geht heute ein allgemeines Bedürfnis durch die Welt. Man weiß etwas von den Dämonen, unter denen wir alle, auch die Kreatur und Natur, leiden. Es ist eine Sehnsucht vorhanden nach Erlösung und Entdämonisierung der Welt. Aber in der christlichen Religion geht es doch noch um mehr: um die Frage der Sünde und Gnade. Aber wie machen wir das klar, nicht nur mit Worten, sondern mit Sachen und Tatsachen? Der einzige Weg ist: Zusammenhang mit der lebendigen Gemeinde, dem Jugendkreis, dem Elternhaus.

Prof. von der Goltz: Sei es auch richtig, davon auszugehen, was die Kinder wirklich nacherleben können, so bleibe doch der Zeitpunkt unsicher, wann in ihrem Leben das geistig Aufgenommene nachwirke und wie es sich dann ausgestalte. Wir müssen den Kindern auch etwas mitgeben, was erst später bei größerer Lebenserfahrung erst ganz verstanden und angeeignet wird. Von Gott selbst war in den Thesen und Ausführungen selten die Rede. Und doch müsse der lebendige Gott als der Erlösende den Kindern gegenwärtig werden. Weil es ihnen an eigener religiöser Lebenserfahrung noch fehlt, könne man den Kindern an Persönlichkeiten wie Paulus, Luther und andern klar machen, wie Gott sie zu erlösten Menschen gemacht habe. Auch Er-

fahrungen aus der eigenen Seelsorgepraxis könnten mit Takt und Vorsicht Verwendung finden. Nicht nur die Macht der Vergebung, sondern auch die Kraft der in ihr liegenden Dynamis müsse veranschaulicht werden. Dies wurde an einer selbstgestalteten Geschichte aus dem Leben als Anschauungsstoff illustriert. Wir müßten dann auch den Glauben haben, daß das lebendige Wort, mit konkreter Anschaulichkeit dargeboten, nicht leer zurückkomme.

Pfr. Lic. Walter Wendland (Berlin): Die Jugendlichen über 14 Jahre und zwar solche, die wir als wertvolle, ernste Menschen zu schätzen haben, fühlen sich weithin nicht erlösungsbedürftig, und gerade bei ihnen hat darum auch der beste Unterricht nicht den erhofften Erfolg; die innern Schwierigkeiten für diesen Unterricht sind heute durch die starke Lebensbejahung, die durch Sport, Rhythmik und Volkstanz vermehrt ist, größer als früher.

Lic. theol. Schlingensiepen (Bonn): Herr Prof. Niebergall hat sich in seinem Vortrag verschiedentlich gegen die „neuste Theologie" gewandt mit ihrem Mißtrauen gegenüber der psychologischen Methode. Steht aber nicht hinter diesem Mißtrauen, was man zu ihm im übrigen auch sagen mag, ein tiefes sachliches Anliegen, das auch durch den heutigen Vortrag nicht voll befriedigt worden ist? So dankbar wir für vieles von dem, was wir gehört haben, sein müssen: es muß doch auch gesagt werden, daß letztlich unser Religionsunterricht nicht unter die Kategorie einer „Anbahnung" praktisch-ethischer Erlösung — über den Charakter einer solchen wurde in der Debatte bereits gesprochen — treten darf, daß vielmehr die entscheidende Kategorie für ihn die der christlichen Verkündigung ist, nicht anders als für die evangelische Predigt. Diesem Verkündigungscharakter der christlichen Unterweisung ist die psychologische Frage schlechthin unterzuordnen. Wir brauchen nicht zu fürchten, daß so der Blick für die Wirklichkeit verkürzt werde, wenn anders uns erst das Wort Gottes Licht und Blick für die eigentliche Menschenwirklichkeit gibt. Natürlich soll hier nicht einer Bindung unsres Unterrichts an den Bibelbuchstaben als Buchstaben das Wort geredet werden. Aber Geschichte und praktische Erfahrung zeigen allerdings, daß der Versuch der Umgießung der biblischen Begriffe und Worte immer wieder zu ihrer inhaltlichen Veränderung führt. Ich kann darauf verzichten, hierfür die Beispiele zu geben. Nur an einen Satz des Vortrags selbst darf ich in diesem Zusammenhang erinnern, an die These von der christlichen Erlösungsgewißheit als letzter Krönung der Erlösung. Hat Luther Unrecht, wenn er schon in seiner ersten Galaterbriefvorlesung und seit ihr

wiederholt die Gewißheit als notwendig für den persönlichen Anteil an der Erlösung erklärt? Ist er aber im Recht, so hat sein Satz auch für unsre Unterrichtsmethode seine Konsequenzen. Vielleicht wird mancher mir aus eigener Erfahrung heraus zustimmen, wenn ich sage, daß es für uns im Religionsunterricht gegenüber dem Verkündigungsanspruch seines Gegenstandes immer wieder geradezu eine Versuchung gibt zur Flucht in psychologische und historische Methoden. Hierhin gehört m. E. auch die Beschränkung unsrer Aufgabe auf eine bloße Schilderung der Erlösung an Gestalten der Vergangenheit, so eindrücklich und wertvoll sie sein kann. Die Sache, um die es geht, fordert mehr. Es muß eben doch von der Erlösung selbst gesprochen werden. Die Einwürfe und Bedenken des Vortrags treffen allerdings die Praxis einer erstarrten Orthodoxie. Die Tatsache der Erlösung will lebendig bezeugt sein. Die Aufgabe bleibt aber trotz allen Versagens bestehen. Sie bleibt es nach meiner Meinung auch Kindern gegenüber, die doch nicht erst in den Entwicklungsjahren die Voraussetzung für das Verständnis der Erlösung gewinnen, die vielmehr oft einen besonders empfänglichen Sinn für ihre Wahrheit haben, wenn sie ihnen in den „erlösten Zusammenhängen" der christlichen Gemeinde – ich darf dies Wort von Prof. Cordier hier vielleicht noch einmal aufgreifen – nahe gebracht wird.

Prof. Körber: Die psychologische Schulung des Religionslehrers ist sehr hoch einzuschätzen. Welche wertvollen Aufschlüsse hat uns z. B. die Jugendpsychologie gebracht über die innere Lage, die Hemmungen der Jugendlichen, gerade auch in religiösen Fragen. Neben allem „Verständnis" muß bei den Konfirmanden aber auch wieder bessere „Kenntnis" erreicht werden. Es kann getrost wieder mehr gelernt werden, auch aus dem Lutherschen Katechismus. Das brauchen wir.

Jugendpfarrer Lic. Neubauer: Ein Jugendpfarrer erlebt die Not der Jugendlichen. In diese hat auch D. Niebergall hineingeschaut. Der Vorwurf des bloßen Moralisierens und Rationalisierens kann ihm nicht gerecht werden. Zu warnen ist heute die theologische Jugend eher vor einer „Flucht in eine bequeme Theologie". Es kann keinem Jugendleiter mühsames Kennenlernen der Jugend erspart werden. Etwas Irrationales bleibt stets, das weiß auch D. Niebergall, aber wir können nur dankbar sein, daß wir so stark aufgerüttelt sind. So viele Pastoren und Religionslehrer leben in einer argen Täuschung über die Wirkung ihres Unterrichts. Da ist solch anti-intellektualistischer und anti-illusionistischer Realismus nötig.

Schlußwort von Prof. Niebergall:

Gegen drei Fehler, die ich als spezifisch theologisch bezeichnen möchte, habe ich gekämpft, und dieselben sind zum Teil in der Aussprache wieder hervorgetreten. Ich möchte ihnen eine andere Denkweise entgegensetzen, die ich als die realistisch-pädagogische kennzeichnen will. Der erste Fehler bezieht sich auf das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit. Wir Theologen neigen dazu, von Erkenntnissen dogmatischer oder ethischer Art aus auf die Wirklichkeit zu schließen. In unserem Fall soll sich aus dem Glauben an die Notwendigkeit der Erlösung auch ein Bedürfnis nach ihr in der Jugend folgern lassen. Das ist die Art, wie wir Forderungen in die Wirklichkeit hineinschauen, selbst wenn uns ausnahmsweise einmal etwas von dieser Art in ihr begegnete. Demgegenüber heißt die Forderung: unerbittlicher Wirklichkeitssinn, damit wir keine Streiche in die Luft führen. – Der zweite Fehler ist unsere Neigung zu dem Höchstmaß; wir preisen und wir fordern es in der unbewußten Annahme, daß dann wenigstens ein Mindestmaß wirklich herauskommt. So wurde meine Schilderung der Erlösung als ungenügend bemängelt. Aber es handelt sich doch um Kinder; und auch an Erwachsenen ist es besser, wenn sie an einem Punkt ihres alten Menschen wirklich gelockert werden, als wenn man ihnen gleich die Vereinigung mit Gott anpreist; abgesehen davon, daß das die positive Ergänzung zu der negativen Seite des Vorgangs der Erlösung ist. – Zum dritten neigen wir dazu, im Begriff die Sache enthalten zu sehen. Das ist die Quelle von soviel Phrasenhaftigkeit in unsrer Verkündigung und in unsrer kirchlichen Redeweise überhaupt. Zuerst muß immer die Sache kommen, dann erst das Wort. Auf unser Thema angewandt heißt das: eine Ahnung von lösenden Gewalten muß immer den Anfang machen; dann erst gibt es eine Anschauung für den Begriff Erlösung. Natürlich will ich die solennen Ausdrücke wie Sünde und Erlösung nicht ausschalten und zwar um ihres religiösen Ernstes willen. Aber sie müssen immer wieder an der inneren Erfahrung Lebensblut trinken, um ja vor der üblichen Blutleere bewahrt zu bleiben. In all diesen Beziehungen können wir Theologen noch viel von den Pädagogen lernen. Daß Begriffswörter gemerkt und Sätze auswendig gelernt werden müssen, die späteren Erlebnissen Ausdruck und Stütze verleihen können, bestreite ich durchaus nicht.

3. Missionswissenschaftliche Abteilung.

Mittwoch, den 10. Oktober 5 Uhr.

Leiter: Prof. D. Lütgert.

Das Missionskonzil in Jerusalem.

Von Julius Richter.

Die internationalen Missionskonferenzen, welche seit einem halben Jahrhundert in jedem oder wenigstens in jedem zweiten Jahrzehnt stattgefunden haben, sind jedesmal Gelegenheit zu einer Gesamtüberschau über den Bestand und die Problemlage der Weltmission des Protestantismus gewesen. Sie wiesen bisher jedesmal extensiv eine gewaltige Ausbreitung des Arbeitsbereiches auf. Vergleicht man nur die statistischen Übersichten, welche der Edinburger Konferenz 1910 und der Jerusalemer Konferenz in diesem Frühjahr vorlagen:

Missionare	20333 – 29188
Hauptstationen	3761 – 4598
Eingeborene Mitarbeiter aller Grade . .	112943 – 151735
Abendmahlsfähige Kirchenglieder	2⅓ Mill. – 2¾ Mill.
Elementarschulen	23539 – 46586
Gesamtbudget im Jahr	100 Mill. GM. – 280 Mill. GM.

Die Mission ist eben immer mehr zu einer gemeinkirchlichen Angelegenheit des gesamten Protestantismus geworden, an welcher alle Kirchen des vielgespaltenen Protestantismus beteiligt sind. Dazu liegt eine Fülle von Anzeichen vor, welche beweisen, daß die Mission in den letzten Jahrzehnten außerordentliche Fortschritte gemacht hat. Wir weisen nur auf drei hin. Es ist von jeher das Ziel der Arbeit gewesen, selbständige, d. h. autonome Kirchen ins Leben zu rufen. Die Schanghaier Missionskonferenz von 1922 und noch mehr die Jerusalemer Konferenz von 1928 haben bewiesen, welchen Fortschritt diese Bestrebungen gemacht haben. Eine Missionsgesellschaft nach der andern bemüht sich, den von ihr begründeten Gemeindegruppen eine Kirchenverfassung mit weitgehender Selbstverwaltung zu geben. Die Kirchen und Missionen ähnlichen konfessionellen Gepräges suchen die Kirchenbildungen großer Länder zu Kirchenbünden, zu „vereinigten Kirchen" oder selbst zu einheitlichen Kirchen zusammenzufassen. Ja, darüber hinaus sind wenigstens in China und Britisch-Indien Bewegungen auf eine Zusammenfassung aller evangelischen Kräfte in nationalen Kirchen im Gange.

Ferner wird fast von allen großen Missionsfeldern in Asien be-

richtet, daß die Persönlichkeit Jesu in wachsendem Maße eine große Anziehungskraft auf die Eingeborenen, die Nichtchristen ebenso wie die Christen ausübe. Die Schriften des Missionars Dr. Stanley Jones und die vielfachen, in Indien weithin beachteten Äußerungen Gandhis legen Zeugnis davon ab. Das Wort Jesu erfüllt sich: „Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen."

Drittens hat die evangelische Mission durch ihr hochentwickeltes Schulwesen, durch ihre umfassende literarische Arbeit und durch ihre großartige ärztliche Mission auf das kulturelle Leben ihrer Völker einen tiegreifenden Einfluß gewonnen. Trotzdem stand die Jerusalemer Konferenz nicht wie die vorausgehende Edinburger unter dem triumphierenden Zeichen siegesgewissen Fortschritts, sondern unter dem ernsten Zeichen eines schweren Ringens mit heraufziehenden Krisen. Zunächst fiel der Blick auf drei Katastrophen: Im Zusammenhang mit dem Weltkrieg war die deutsche Mission in unverantwortlicher Weise vergewaltigt, die Mehrzahl ihrer Missionare von ihren Arbeitsfeldern vertrieben und über ihre Belange mit feindseliger Kriegspsychose nach machtpolitischen Gesichtspunkten verfügt. Das war ein schwerer Bruch des Vertrauens, nachdem sich die deutsche Mission zwei Jahrhunderte lang im Schatten der britischen Weltmacht angesiedelt und selbstlos große Kulturwerte geschaffen hatte. Selbst das Vertrauen auf internationale Abkommen der Großmächte wie die Kongoakte ist völlig getäuscht. Die Mission weiß jetzt, daß sie im Falle von Weltkriegen vogelfrei und ein Spielball der Kriegsleidenschaft ist. Die zweite Katastrophe betraf die frühere Türkei, speziell Kleinasien. Hier hatten besonders der Amerikanische Board, aber auch mehrere kleine deutsche Missionen zum Teil seit Menschenaltern unter der armenischen und griechischen Christenheit ein großartiges Evangelisationswerk betrieben, das in einem weitausgebauten Schulwesen bis zu akademischen Anstalten aufstieg. Eine unerhört brutale, nationalistische Politik der türkischen Gewalthaber hat diese alten, ehrwürdigen Christenheiten fast gänzlich vernichtet und damit auch diese ganze umfangreiche Arbeit der Missionen automatisch zum Stillstand gebracht — das grausigste Beispiel dafür, welche Verheerungen der aufgepeitschte Nationalismus anzurichten vermag. Die dritte Katastrophe betrifft China. Hier haben bekanntlich infolge der jahrelangen Anarchie und der nicht abreißenden Bürgerkriege meist auf Drängen ihrer Botschafter und Konsuln fast alle amerikanischen und britischen, aber auch die meisten skandinavischen und französischen Missionare das Land verlassen, so daß zeitweilig

von 7600 protestantischen Missionaren nur noch 500 im Inlande Chinas weilten, die Hälfte davon die deutschen, die fast ausnahmslos auf ihrem Posten geblieben waren.

Diese Katastrophen sind nicht einmal das Bedenklichste. Ernster lasteten auf unseren Gemütern in Jerusalem fünf andere Tatsachenkomplexe, deren Tragweite und Auswirkungen sich noch nicht übersehen lassen, die aber jedenfalls die innere Struktur der Missionsarbeit weitgehend verändern werden.

1. Der ungeheuer gesteigerte Weltverkehr. Er reißt die abgelegensten Völker aus ihrer Isolierung heraus und macht aus der ganzen Menschheit eine Produktions- und Konsumptionsgemeinschaft, welche alle ihre materiellen und geistigen Güter auszutauschen bereit ist. Im wirtschaftlichen Leben gestaltet sich das zu einem Wechselverkehr, in welchem im ganzen die Herrenvölker Europas, Amerikas und Japans die Rohprodukte der ganzen Welt für ihre Industrien in Anspruch nehmen und die ganze übrige Welt, die von ihnen beherrscht und ausgesogen wird, teils als Lieferanten der Rohprodukte, teils als Abnehmer ihrer Fertigfabrikate organisieren. Zudem füllen sich die menschenleeren Gebiete des Erdballs schnell mit dem Überschuß der Bevölkerung; die Mandschurei, die Mongolei und Sinkiang sind mit ihrer Millionen-Einwanderung klassische Beispiele. Eine Folge ist, daß auch ein weitgehender Austausch der geistigen Belange stattfindet. Wenn die Christenheit heute ihr Christentum der nichtchristlichen Welt anbietet, ist sie dessen eingedenk, daß die nichtchristlichen Völker sofort ihre heimatlichen Bestände daraufhin prüfen, ob an den Früchten des Christentums wirklich seine überlegene Vortrefflichkeit zu erkennen sei. Die Greuel des Weltkrieges zugleich mit der satanischen Entfesselung der Kriegsleidenschaften haben einen abschreckenden Anschauungsunterricht gegeben. Nie haben Haß, Lüge, Verleumdung, rücksichtsloser Vernichtungswille und ein heuchlerisches Gepränge mit hochtönenden Idealen in der nichtchristlichen Welt eine solche Rolle gespielt wie während des Weltkriegs in den sogenannten christlichen Ländern. Waren wir besonders in den pietistischen Kreisen Europas früher oft geneigt, die Mission als das ausschließliche Werk des eigentlichen Kirchenvolkes und der Stillen im Lande in Anspruch zu nehmen, so ist auch diese Stellungnahme durch die weitgehende Publizität der modernen Welt unmöglich gemacht. Die Missionen sind eben der in die nichtchristliche Welt ragende Exponent der Kirchen, und die Kirchen sind der Exponent der Christlichkeit der Völker. Man kann es den nichtchristlichen

Völkern nicht verdenken und nicht verbieten, daß sie solche Maßstäbe anlegen und daraus ihre Folgerungen ziehen.

2. Die schnell fortschreitende Verweltlichung des öffentlichen Lebens in den „christlichen" Ländern. Der Hintergrund der Missionsbewegung in den letzten zwei oder drei Menschenaltern war die Gesamtlage, daß die Christenheit die Lehrmeisterin der Völker war. Die zu ihr gehörigen Nationen hatten die übrige Menschheit im allgemeinen Kulturfortschritt auf fast allen Gebieten erheblich überholt. Ein Volk in der nichtchristlichen Welt nach dem anderen war sich seines empfindlichen Zurückbleibens bewußt geworden und war begierig, den Mangel so schnell wie möglich zu ergänzen. Die Mission wurde nicht müde, ihre an sich gewiß richtige These zu vertreten, daß die europäische Kultur ein großer Baum sei, der aus der Wurzel des Christentums erwachsen sei; man könne sie deswegen nicht verpflanzen, ohne zunächst und vor allem das Christentum einzuwurzeln. Allein in diesem Anschauungskreis hat eine Verschiebung stattgefunden. Die nichtchristlichen Völker wollen in erster Linie die materielle und technische Kultur Europas und Amerikas. Man muß hinzunehmen, daß auf dem ganzen Erdenrunde das Schwinden des religiösen Kapitals der Menschheit eines der ernsten Zeichen der Zeit ist. Mit der überhand nehmenden Verweltlichung lockern sich die sittlichen Bindungen, mit der wachsenden Entsittlichung nimmt die Genußsucht überhand: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Es leuchtet ein, daß auf diesem Hintergrunde die Missionsarbeit unverhältnismäßig schwieriger ist als in der Zeit, wo die Mission als der bewunderte Lehrmeister die Scharen lerneifriger Völker um sich sammelte.

3. Es ist in der alten Christenheit heute schwerer als in der Vorkriegszeit, die opferwillige Missionsbegeisterung zu erhalten, die für ein Werk unentbehrlich ist, das 29 000 Männer und Frauen im Dienst, ein Jahresbudget von 280 Mill. Mark hat und ausschließlich auf der Freiwilligkeit beruht. In Deutschland sind gerade die Kreise des Mittelstandes, welche die Träger des kirchlichen und des Missionslebens sind, am empfindlichsten verarmt. Und wenn man in den letzten Jahrzehnten vor dem Weltkriege eifrig bemüht war, Laienkreise, Kolonialkreise, philanthropische Kreise, Lehrerkreise und dergl. für die Mission zu gewinnen, so sind diese fast alle wieder abgefallen. Die Heimatbasis scheint das große Werk draußen kaum noch tragen zu können.

4. Ist gerade jetzt die rechte Zeit für eine Weltmission großen Stils? Das Interesse der Völker wird immer einseitiger auf die wirtschaftlichen

Belange als die eigentlich entscheidenden Menschheitsfragen eingestellt. Wir sind ein 62-Millionen-Volk in einem Lande, das kaum mehr als 40 Millionen ernährt und das obendrein von den Siegerstaaten wie eine Zitrone ausgepreßt wird. Woher nehmen wir die Existenzunterlage für die überschüssigen 22 Millionen? Die Japaner sind ein schnell wachsendes 56-Millionen-Volk in einem Lande, das wahrscheinlich nicht mehr als 30 Millionen nährt. Wie sichert man den Lebensbestand für die andere Hälfte der Bevölkerung? Nordamerika ist der Kapitalismus-Staat par excellence und treibt großkapitalistische Weltpolitik. Rußland ist sein Antipode als Proletarierstaat mit radikaler Sozialisierung aller Produktionsmittel. Man weiß, daß die gesamte zweite Internationale, die Sozialdemokratie aller Völker, dieselbe Sozialisierung anstrebt, nur mit weniger anarchistischen Methoden. In einer Zeit, wo sich das Leben aller Völker auf den wirtschaftlichen Kampf um Sein und Nichtsein einstellt, dürfen da edelste Kräfte und große Mittel an ein scheinbar so abseits liegendes Unternehmen wie die Ausbreitung des Christentums eingesetzt werden?

5. Die schnell fortschreitende Nationalisierung und das erwachende Rassenbewußtsein der Völker. In der nichtchristlichen Welt bekommen sie ihre Farbe und Kraft hauptsächlich aus dem Gegensatz gegen die weiße Rasse, durch deren Völker sich die farbigen Völker unterworfen, ausgebeutet oder wenigstens schwer bedroht sehen. So ist die Menschheit in zwei Lager gespalten: die Herrenvölker und die beherrschten, ausgebeuteten, bedrohten Völker. Und das Christentum kommt von den ersteren zu den letzteren. Ist es da ein Wunder, daß es mit Argwohn angesehen wird — daß wenigstens im Unterbewußtsein jene zynische Rede des spanischen Kapitäns in Japan aus dem Jahre 1597 naheliegt: „Wenn mein König ein Land erobern will, schickt er zuerst Missionare hin. Wenn diese das Vertrauen des Volkes gewonnen haben, kommen die Kriegsschiffe und Soldaten nach und haben dann leichtes Spiel." Wenn uneingeschränktes Vertrauen die erste und unentbehrlichste Voraussetzung jedes Missionserfolges ist, wie außerordentlich wird dann die Missionsarbeit dadurch erschwert!

Angesichts dieser Sachlage stürmten in Jerusalem viele Fragen auf uns ein:

1. Kann der in hunderte von Denominationen und Konfessionen zerspaltene Protestantismus eine einhellige, deutliche und alles Wesentliche umfassende Botschaft formulieren, die zugleich ein Einheitsprogramm seiner Weltmission ist? 2. Haben wir den Glaubensmut und

das wissenschaftliche Rüstzeug, auf dem Boden der so unendlich bereicherten und vertieften Kenntnis der nichtchristlichen Religionen sieghaft die missionarische Auseinandersetzung in Angriff zu nehmen? Und welche Theologie hat Schwungkraft und geistlichen Gehalt genug, um diesen Dienst zu leisten? Müssen wir ja doch mit Enttäuschung feststellen, daß die Mehrzahl der theologischen Schulen des letzten Jahrhunderts achtlos an dem Missionsproblem vorübergegangen ist. 3. Da die einheimische Christenheit meist erst einen verschwindend kleinen Prozentsatz der Bevölkerung, vielleicht nur 1 oder ½ % ausmacht, wie soll die Christianisierung der heidnischen Massen durchgeführt werden? 4. Soll angesichts der Weltlage der Nachdruck mehr auf die christliche Durchsäuerung der Völker oder auf die Sammlung christlich gefestigter Gemeinden gelegt werden? 5. Hat die christliche Religion ein lösendes Wort in der Rassenreibung? Und wie macht sie dasselbe wirksam? 6. Wie weit trägt die paulinische Missionslosung, den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene zu werden? Darf die Preisgabe des heimatlichen Bürgerrechts oder der heimatlichen Kirchenzugehörigkeit oder des heimatlichen Kulturerbes gefordert werden? 7. Hat die Mission einen Beitrag zur Lösung der sozialen Fragen zu leisten, welche sich durch die schnelle Industrialisierung asiatischer und afrikanischer Städte mit ihrem Großstadtelend ergeben?

Wir gehen nur auf zwei Fragen etwas ausführlicher ein: a) Die Frage der werdenden Nationalkirchen. Von Anfang an hat den protestantischen Missionen das Ziel vorgeschwebt, selbständige Eingeborenen-Kirchen zu gründen. Die Schanghaier Konferenz von 1922 und die Jerusalemer Konferenz von 1928 haben gezeigt, daß wir auf vielen Missionsfeldern dem Ziele erfreulich näher gekommen sind. Das stimmte besonders in Jerusalem die Verhandlungen auf einen zuversichtlichen Ton. Aber in dem Maße, als wir uns dem Ziele nähern, mehren sich die Schwierigkeiten. Wir fühlten uns von ihnen in Jerusalem manchmal bis zum Verzagen umringt. Die chinesische Delegation, welche in diesen Fragen am tatkräftigsten nach vorwärts drängte, stellte vier Forderungen: Die Missionen sollten Zusammenschluß der eingeborenen Kirchen über die trennenden Schranken der Denominationen hinweg gestatten oder gar begünstigen. Die Missionen sollten den werdenden selbständigen Kirchen die von ihnen aufgebauten Institute unentgeltlich übergeben. Sie sollten sich dazu verpflichten, den Kirchen auf absehbare Zeit dieselben Zuschüsse zu zahlen, welche sie bisher für ihre Missionen bedurften. Und sie sollen den Kirchen die von diesen noch benötigten

Missionare senden, welche sich allerdings den Kirchen- ein- und unterordnen müßten. Die Anforderungen sind hoch; aber in eingehendsten Beratungen überzeugte man sich in Jerusalem, daß die Kirchen nicht weniger fordern könnten. Allein das beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Lassen sich die Unterschiede der Denominationen wie lästige spanische Wände beiseite schieben, wenn doch große und einflußreiche sendende Kirchen des Abendlandes auf dem Standpunkt stehen, daß der Lebenszusammenhang der jungen Kirchen mit den alten für sie wichtiger ist als ihr Zusammenschluß untereinander? Kann man es vielen jungen Missionaren, Amerikanern und Engländern, zumuten, daß sie sich unter die Oberleitung eingeborener Kirchenregierungen stellen und sich von ihnen die Arbeitskreise zuweisen lassen? Wird es möglich sein, die bisherige Opferwilligkeit der Heimatgemeinde aufrecht zu erhalten, wenn die Töchtergemeinden sich selbständig gemacht haben und mit eigenem Haushalt und nach ihren eigenen Plänen wirtschaften? Wird sich das enge Band der Gemeinschaft zwischen Mutter- und Tochterkirchen wie bisher aufrecht erhalten lassen, wenn die letzteren eigene Wege gehen? Es ist leichter, diese und ähnliche Fragen aufzuwerfen als sie zu beantworten.

Eine zweite Fragengruppe betrifft die Missionsschulen. Daß die Mission heute neben vielen tausenden von Elementarschulen 1512 Mittelschulen etwa im Range unserer Realschulen und Realgymnasien und 101 akademische Anstalten unterhält, ist eine erstaunliche Leistung. Aber es ist eine ernste Frage, ob nicht der Höhepunkt dieses Erziehungswesens überschritten sei. Es machen sich verschiedene widrige Faktoren geltend. Es ist eine allgemeine, auch in christlichen Ländern gemachte Erfahrung, daß in höheren Schulen, wo gute Versetzungs- und Prüfungsergebnisse erzielt werden sollen, der Religionsunterricht leicht ins Hintertreffen gedrängt wird, weil er dafür wenig oder nicht in Betracht kommt. Es scheint eine neuerdings in allen Ländern gemachte Erfahrung zu sein, daß die Methode des Religionsunterrichts mit den großen Fortschritten der Pädagogik nicht Schritt gehalten hat. Man denke nur an unseren Konfirmandenunterricht. Weitaus die meisten höheren Missionsschulen und Colleges sind von Nordamerika her begründet und oft mit fürstlicher Freigebigkeit ausgestattet worden. Nun macht sich aber dort eine starke Neigung zur Säkularisation der ehedem religiös gerichteten Erziehung geltend. Ein College nach dem anderen streift seinen alten religiösen Charakter ab, und die öffentliche Meinung und die freigebigen Wohltäter billigen das. Da ist es nicht

verwunderlich, wenn sich dieselbe Neigung auch bei Missionsinstituten geltend macht. Vor allem haben im letzten Menschenalter die meisten Regierungen gelernt, daß die Schulen ein sehr wirksames Mittel sind, um ihre politischen und sozialen Ziele durchzusetzen. Und die Staatsschulhoheit gibt ihnen eine unvergleichliche Waffe in die Hand, um sich alle Schulen in ihrem Herrschaftsbereiche zu unterwerfen und sie ihren Zwecken dienstbar zu machen. Bis zur Jahrhundertwende waren außer in Britisch-Indien und Japan die Missionen meist frei, ihr Schulwesen nach ihren eigenen Idealen aufzubauen. Jetzt werden sie fast in allen Ländern als Privatschulen angesehen, über welche die Landesschulverwaltung die Aufsicht in Anspruch nimmt, denen sie die Anforderungen für die zu verleihenden Berechtigungen vorschreibt, denen sie wohl gar den christlichen Religionsunterricht erschwert oder ganz verbietet. Das gibt fast in jedem Lande ein zähes Ringen.

Wir haben keine Veranlassung, die heutige Lage der Mission grau in grau zu sehen. Die Jerusalemer Konferenz hat uns auf eine lichte Höhe geführt. Wer die acht Bände des großen Konferenzwerkes durchblättert, wird einen tiefen Eindruck von dem Schwung der religiösen Begeisterung und Hingabe bekommen, welcher die 240 Delegierten beseelte. Aber wir müssen bei ernsten Lagen und Aufgaben mit nüchternem Sinn den Wirklichkeiten ins Auge schauen. Da tut es not, nicht nur die lichten Höhen, sondern auch die im Schatten liegenden Täler und die sich zusammenziehenden Wetterwolken zu sehen. Wissen wir doch, daß wir nur Handlanger und Mitarbeiter des großen Gottes sind, der durch Sonnenschein und Sturm sein Reich auf Erden bauen wird.

4. Neutestamentliche Abteilung

Donnerstag, den 11. Oktober, 3 Uhr.

Leiter: Prof. D. v. Dobschütz.

Der Leiter Prof. von Dobschütz, der schon am Mittwoch nachmittag 3 Uhr die NT.ler zu einer kurzen inoffiziellen Besprechung über die NT.ler Tagungen und das Corpus hellenisticum versammelt hatte, wobei ein Glückwunschtelegramm an den Nestor der NT.lichen Forschung Theodor von Zahn gesandt worden war, eröffnet die stark besuchte Sitzung, indem er unter Zustimmung der Versammlung Herrn Lic. Fascher zum Schriftführer beruft. Er gibt seiner Freude darüber

Ausdruck, daß das Neue Teſtament wieder ſeine Anziehungskraft bewährt, wie das vollbeſetzte Auditorium beweiſe. Er gedenkt mit ehrenden Worten der im verfloſſenen Jahre verſchiedenen beiden Forſcher: D. Hans Hinrich Wendt (Jena), der noch im vorigen Jahr in Eiſenach ſich lebhaft an der Debatte beteiligte, deſſen Kommentar zur Apoſtelgeſchichte noch heute unübertroffen iſt, deſſen „Lehre Jeſu" weit über Deutſchlands Grenzen hinaus gewirkt hat (es war und iſt wohl noch in vielen amerikaniſchen Colleges das Textbuch), und D. Eduard Riggenbach (Baſel), der in früher Jugend erblindet mit unbeugſamer Willenskraft die Meiſterſchaft erreichte und gerade auf textkritiſchem Gebiete tätig war; in ſeinem Hebräer-Kommentar ſchuf er eine ſolche Muſterleiſtung, daß es ſchwer iſt, ihr Gleichwertiges zur Seite zu ſetzen. D. Schütz (Kiel) und Lic. Förſter (Münſter) weilen zu Forſchungszwecken in Jeruſalem und grüßen von dort aus.

Nach kurzen einleitenden Worten über Wahl und Abſicht der Themenſtellung erteilt der Leiter dem 1. Referenten das Wort.

Erlöſer und Erlöſung im Spätjudentum und Urchriſtentum[1].

Von Prof. Lic. Dr. Joachim Jeremias (Berlin).

Theſen.

I. Die Lehre von dem durch Leiden verherrlichten Erlöſer war dem Judentum der Zeit Jeſu nicht fremd:

1. Der בַּר אֱנָשָׁא der pſeudepigraphiſchen Literatur geht durch eine Leidenszeit vor ſeiner Paruſie.
2. Der Meſſias als zweiter Moſes wird als Leidensgeſtalt geſchildert.
3. Jeſ. 53 iſt bereits in vorchriſtlicher Zeit meſſianiſch gedeutet worden, ebenſo wahrſcheinlich Pſalmen wie 22, 31, 69, die vom Leiden des Frommen handeln, und andere altteſtamentliche Stellen wie Sach. 12, 10ff.
4. Daß die Lehre von dem durch Leiden verherrlichten Erlöſer im Talmud nur einen kleinen Raum einnimmt, hat zwei Gründe:
   a) es war eine eſoteriſche Lehre;
   b) ſie wurde durch antichriſtliche Polemik unterdrückt.
5. Zu dem Zeugnis der Texte kommt das Zeugnis der Geſchichte; daß von Geſtalten der Geſchichte und der Zeitgeſchichte trotz ihres

[1]) Die ausführliche Begründung der vorgetragenen Gedanken gedenke ich in einer demnächſt erſcheinenden Arbeit über den leidenden Erlöſer im Spätjudentum und im Urchriſtentum vorzulegen.

Todes erwartet wurde, daß sie als Messias wiederkehren würden, zeigt die Kraft der Lehre im Leben.

6. Bei seinem Auftreten fand Jesus also eine doppelte Erlösererwartung vor: die herrschende eines nationalen Befreiers und die esoterische des leidenden Erlösers.

II. Jesu messianisches Hoheitsbewußtsein besteht von Beginn seiner Wirksamkeit an darin, daß er als der Messias durch Leiden in die Herrlichkeit eingehen muß. Die Überzeugung, daß das messianische Volk das Leiden durch die Verwerfung des Messias veranlaßt, gibt dem Leidensgedanken die Gestalt, in der Jesus ihn in der esoterischen Predigt nach dem Petrusbekenntnis ausspricht. Diese Wendung des Leidensgedankens stellt den wesentlichen Grund für das Nichtverstehen der Jünger dar.

III. Als der durch das Leiden verherrlichte Heiland ist Jesus die Erfüllung der vertieften religiösen Hoffnung Israels, gleichzeitig aber auch der Erlösungssehnsucht der gesamten vorchristlichen Umwelt Israels.

I.

Wer sich mit der Eschatologie des Spätjudentums der vorchristlichen Zeit und der Zeit der Entstehung des Christentums beschäftigt — etwa der Lehre von der Auferstehung der Toten —, wird bald zu der Erkenntnis geführt, daß die Anschauungen nicht einheitlich sind. Während die herrschende pharisäische Lehre (ich verweise namentlich auf das Zeugnis des Josephus, sodann auf das 2. Makkabäerbuch, die Psalmen Salomos und die Aussagen der älteren Tannaiten) eine Auferstehung nur der Gerechten erwartete, vertreten andere Zeugen die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung, der Gerechten sowohl wie der Gottlosen. Diese Lehre, die sich bereits im Buche Daniel und im angelologischen Teile des äthiopischen Henochbuches anbahnt, wird vertreten von:

den Bilderreden des äth. Henochbuches,
dem syrischen Baruchbuche,
dem vierten Esrabuche,
der Apokalypsis Mosis,
dem vierten Buche der sibyllinischen Orakel
und einer Stelle im Testament des Benjamin.

Der Unterschied — hier Auferstehung der Gerechten, dort allgemeine Auferstehung — ist kein nebensächlicher: er bedeutet eine fundamental verschiedene Zukunfts- und Erlösungserwartung.

Dieselbe Beobachtung einer doppelten Zukunfts- und Erlösungs-

erwartung wiederholt sich an der Hand anderer Fragen. Wie die Auferstehungslehre, so bildet die Erwartung des Gerichtes einen wesentlichen Faktor der spätjüdischen Eschatologie. Auch hier treffen wir eine doppelte Auffassung: neben der allgemein herrschenden steht die eines kleinen Kreises. Während die herrschende Auffassung erwartete, daß Gott der Richter sein werde, der die himmlischen Bücher aufschlagen läßt, reden einige Schriften von dem Messias als dem Richter der Endzeit. Es handelt sich um:

das Buch Daniel,
die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches,
das syrische Baruchbuch,
das vierte Esrabuch,
das dritte Buch der sibyllinischen Orakel.

Nirgendwo sonst, nirgendwo auch in der rabbinischen Literatur, begegnet der Gedanke vom Weltrichteramt des Messias in dem jüdischen Schrifttum der älteren Zeit.

Die Beweise für die Existenz einer von der herrschenden völlig abweichenden Erlösungshoffnung und Erlösererwartung im Spätjudentum ließen sich beliebig vermehren. Ob wir nach der Präexistenz des Erlösers fragen, die die herrschende Lehre nicht kennt, ob wir die Vorstellungen über die Ankunft des Erlösers, die Parusie, untersuchen — der herrschenden Vorstellung seines kriegerischen Auftretens steht die Anschauung von seiner wunderbaren Offenbarung vom Himmelsgewölbe oder seiner geheimnisvollen Geburt gegenüber —, ob uns der Unterschied einer national beschränkten partikularistischen Enge und einer universalistischen Weite der Erlösungshoffnung auffällt: immer gibt derselbe kleine Kreis von Schriften eine von der herrschenden völlig abweichende Zukunfts- und Erlösungserwartung zu erkennen. Die geringe Zahl der Zeugen berechtigt zu dem Schluß, daß wir es mit einer esoterischen Lehre zu tun haben; das wird durch den Umstand bestätigt, daß diese Lehre uns fast ausschließlich in apokalyptischen Schriften erhalten ist: die Eschatologie gehörte nach Mišna Ḥagh. II, 1 zu den esoterischen Stoffen der Schriftgelehrten.

Die genannten Schriften nun haben — mit Ausnahme des syrischen Baruchbuches in seiner heutigen Gestalt und der Mosesapokalypse — das Gemeinsame, daß hier der Messias als בַּר אֱנָשָׁא, als „der Mensch", bezeichnet wird. Dieser Ausdruck begegnet als Bezeichnung des Erlösers erstmalig im Buche Daniel (7₁₃), wo von dem Menschenähnlichen die Rede ist, der als der König der Endzeit das Gottesvolk und Gottes-

reich repräsentiert. Folgende Schriften sind es, die den Erlöser „Mensch" kennen:

das Buch Daniel,
die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches,
das vierte Esrabuch,
das fünfte Buch der sibyllinischen Orakel,
das Targum zu den Psalmen;

dagegen dürfte die Stelle im Testament des Simeon (Kap. 6) christliche Interpolation sein. Anderweit begegnet der Ausdruck „Mensch" als Bezeichnung des Erlösers nicht im spätjüdischen Schrifttum.

Über den Ursprung dieser Bezeichnung kann heute kaum mehr ein Zweifel bestehen, seitdem wir wissen, welche Rolle die Lehre vom Urmenschen als Typus des Erlösers im alten Orient und in der vorchristlichen Gnosis gespielt hat: der babylonische Urmensch Adapa als zēr ameluti (d. h. als bar ᵃnaŝā!); der parsische Urmensch Gayomart; die paulinischen Aussagen über den „ersten Adam" als *τύπος τοῦ μέλλοντος*, nämlich des „letzten Adam"; der Erlöser Anthropos in der Mythologie und Erlösungslehre des hellenistischen Synkretismus; die Adamspekulationen der frühen christlichen Gnosis; der Ormuzd der manichäischen Texte; der Enoš der mandäischen Theologie — sie zeigen übereinstimmend, wie verbreitet die Lehre vom Urmenschen war. Der Grundgedanke ist dabei immer der, daß der erste Mensch des gegenwärtigen Äons der Typus des Erlösers ist, der am Anfang des kommenden Äons steht. Wir werden daher bar ᵃnāŝā da, wo dieser Ausdruck auf jüdischem Gebiet als Bezeichnung des Erlösers begegnet, sinngemäß am richtigsten mit „der neue Mensch" übersetzen.

Der neue Mensch der spätjüdischen esoterischen Theologie aber — und damit stehen wir am entscheidenden Punkt dieses ersten Gedankenganges — ist ein durch Leiden verherrlichter Erlöser. Diese Tatsache wäre — auch wenn sie nicht ausdrücklich bezeugt wäre — schon durch die religionsgeschichtlichen Erwägungen über den Ursprung der Bezeichnung des Erlösers als bar ᵃnāŝā gesichert; denn der „neue Mensch" der Umwelt ist durchgängig ein durch Leiden hindurchgegangener erlöster Erlöser. Aber wir sind auf diesen Rückschluß allein nicht angewiesen. Im Henochbuche heißt der Erlöser „Mensch" an mehreren Stellen „der Gerechte"; er trägt den ständigen Beinamen „der Auserwählte"; es wird geschildert, wie er die Könige und Mächtigen der Erde sich von ihren Thronen erheben macht, wie sie das Angesicht vor ihm niederschlagen und über ihn Gott preisen — lauter eindeutige Be-

zugnahmen auf die Aussagen des Deuterojesaja über den Gottesknecht, insbesondere auf das Kapitel von dem leidenden und erhöhten Gottesknecht, das auf den „Menschen" gedeutet wird[1]). Wenn weiter wiederholt in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches von der Verborgenheit des „Menschen" vor seiner Herrlichkeitsoffenbarung die Rede ist – nach dem vierten Esrabuch im tiefsten Ozean, d. h. in der Unterwelt –, so ist auf Aussagen über die Verborgenheit des Messias wie die, daß er als Aussätziger vor den Toren Roms sitzt, und ähnliche Stellen zu verweisen: die Verborgenheit ist jedenfalls wiederholt ein Teil der Leiden des leidenden Erlösers. Und wenn endlich Henoch am Schlusse der Bilderreden entrückt und zum „Menschen" eingesetzt wird, so ist daran zu erinnern, daß die Entrückung wiederholt ein Bild für die Verherrlichung durch den Tod hindurch ist; das gilt von der noch zu besprechenden Geschichte von dem Messiasprätendenten Menaḥem ben Ḥizqijjā, in der es heißt: Winde hätten ihn entrückt, und ebenso ist im 12. Kapitel der Offenbarung des Johannes die Entrückung des Kindes vor Gottes Thron für das Verständnis des Sehers und seiner Leser nichts anderes als die Erhebung des Erlösers aus dem Tod zu Gott.

Eine noch deutlichere Sprache redet das vierte Esrabuch. Hier heißt es in der dritten Vision (7_{28}f.): „28. Denn mein Christus wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Überlebenden Freude geben 400 Jahre lang. 29. Nach diesen Jahren wird mein Knecht, der Christus, sterben und alle, die Menschenodem haben." Er versinkt mit der Menschheit in das siebentägige Schweigen der Urzeit, das der Auferstehung der Toten und dem jüngsten Gericht vorangeht. Die übliche Behauptung, der Tod des Erlösers habe hier keinen Heilswert, beruht auf der Übersetzung von 7_{29} mit „mein Sohn, der Christus", die aber angesichts des äthiopischen Textes – wie heute allgemein anerkannt ist – nicht haltbar ist; muß aber übersetzt werden „mein Knecht, der Christus", dann ist angesichts der Bezugnahme auf den Gottesknecht des Deuterojesaja ein Heilswert des Todes des Erlösers nicht ausgeschlossen. Diese Stelle steht nicht allein innerhalb des vierten

[1]) Dem naheliegenden Einwand gegenüber, daß die auf den Gottesknecht bezüglichen Stellen der Bilderreden interpoliert sein könnten, ist Doppeltes zu entgegnen 1. Es ist unmöglich, alle Stellen, die auf Jes. 42. 49. 52_{13}–53_{12} Bezug nehmen, aus dem Zusammenhang zu lösen. 2. Die Interpolations-Hypothese beruht auf der petitio principii, daß das Spätjudentum nichts von einem leidenden Erlöser gewußt habe. Läßt sich aber diese Annahme als hinfällig erweisen, so fällt auch die Interpolations-Hypothese. Vgl. zur Bezugnahme der Bilderreden des äth. Henochbuches auf Jes. 53 auch (Strack-)Billerbeck, Kommentar zum N.T. I 481.

Esrabuches, sondern hat ein höchst bedeutsames zweites Zeugnis neben sich, die vierte Vision des vierten Esrabuches ($9_{26}-10_{59}$). Der Inhalt dieser Vision ist in Kürze der folgende: Der Seher sieht eine Frau, die in der Totenklage begriffen ist. Sie war unfruchtbar gewesen während 30 Jahren ihrer Ehe, bis Gott sie erhörte und ihr einen Sohn schenkte. In der Hochzeitsnacht aber fiel ihr Sohn beim Betreten der Brautkammer tot nieder. „Da stießen wir alle Lichter um": an die Stelle des Hochzeitsjubels tritt die Totenklage. Der Seher tröstet die Frau; er verheißt ihr, daß sie ihren Sohn wiedererhalten werde und Ehre unter den Weibern haben werde. Besonders aber verweist er sie auf die Zerstörung Jerusalems und die Verwüstung des Heiligtums; bei so schwerem Leid des Volkes muß die persönliche Klage zurückstehen. Plötzlich verwandelt sich die Frau mit lautem Schrei in eine erbaute Stadt voller Herrlichkeit. Das Weib war Zion. Wer aber ist der Sohn? Die der Vision angehängte Deutung gibt auf diese Frage keine Antwort. Sie sagt nur, daß das Aufhören der Unfruchtbarkeit der Mutter die Erbauung Jerusalems und den Bau des salomonischen Tempels bedeute und daß der Verlust des Sohnes die Zerstörung Jerusalems bedeute. Damit wird nur erneut festgestellt, daß die Mutter Jerusalem ist. Die Frage bleibt: wer ist der Sohn? Man beachte ein Vierfaches:

1. Die Mutter ist unfruchtbar bis zu seiner Geburt wie Sara, die Mutter des Isaak; Rebekka, die Mutter des Jakob und Esau; Rahel, die Mutter des Joseph; die ungenannte Mutter des Simson; Hanna, die Mutter des Samuel; Elisabeth, die Mutter des Täufers Johannes.

2. Der Sohn ist der Bräutigam, der von den Hochzeitsleuten genommen wird, sodaß sie fasten und trauern.

3. Der Tod des Sohnes fällt mit der Tempelzerstörung zusammen; in derselben Weise fällt in der Geschichte vom Messias Menahem die Geburt und Entrückung des Erlösers mit der Tempelzerstörung zusammen. Auch Jesus deutet auf den Zusammenhang zwischen Messiasschicksal und Tempelschicksal hin, wenn er sagt, daß drei Tage nach der Zerstörung des irdischen Tempels seine Parusie und der Bau des himmlischen Tempels erfolgen werde. Wie lebendig die Vorstellung des Zusammenhangs von messianischer Hoffnung und Tempelschicksal im Volksbewußtsein war, das zeigten die Ereignisse des 9. Loos 70, an dem 6000 Menschen von den Trümmern der brennenden Tempelhallen getötet wurden, weil ein Pseudoprophet sie in den Tempel geführt hatte, da die Stunde der Rettung gekommen sei.

4. Der Sohn hat Zion zur Mutter. Die Parallele dazu steht

Apk. Joh. 12, wo das himmliſche Jeruſalem als Weib geſchildert iſt, das den Erlöſer gebiert und dem der Sohn entriſſen wird.

Wellhauſen hat recht geſehen: der Sohn iſt der Meſſias – warum man ſich geſcheut hat, das in der Deutung der 4. Viſion klar zu ſagen, werden wir noch ſehen. Soviel dürfte ſchon jetzt deutlich ſein: es liegt Abſicht vor. Die 1. und 2. Viſion des 4. Esrabuches tun des Erlöſers nicht Erwähnung; die 3. und 4. Viſion reden vom Tode des Erlöſers; die 3., 6. und 7. Viſion nennt ihn den Knecht Gottes; die 5., 6. und 7. Viſion reden von ſeiner Verborgenheit vor der Paruſie – wir ſehen: auch im vierten Esrabuch iſt der Erlöſer „Menſch" durchweg ein durch Leiden verherrlichter Erlöſer.

Ich faſſe das Bisherige zuſammen. Eine Reihe von Schriften der pſeudepigraphiſchen Literatur des Spätjudentums vertritt eine von der herrſchenden abweichende Zukunfts- und Erlöſererwartung, die, wie die kleine Zahl der Zeugen zeigt, eſoteriſchen Charakter trug. Dieſe bis in das 2. vorchriſtliche Jahrhundert zurückverfolgbare Soteriologie nannte den Meſſias bar ʾnaŝā, „der (neue) Menſch", und ſah in ihm einen durch Leiden verherrlichten Erlöſer.

Haben wir noch anderweitig Belege dafür, daß das Judentum der Zeit Jeſu die Lehre vom leidenden Erlöſer kannte? Die dem Moſes Dt. 18$_{18}$ gegebene Verheißung: „Einen Propheten wie dich will ich ihnen aus der Zahl ihrer Volksgenoſſen erſtehen laſſen" und verwandte Stellen hatten dazu geführt, in Moſes das Vorbild des Meſſias, in der durch ihn aus Ägypten erlöſten Wüſtengeneration das Vorbild der meſſianiſchen Heilsgemeinde zu erblicken. Welche Bedeutung dieſe Vorſtellung für die meſſianiſche Erwartung beſaß, dafür bietet allein ſchon das Neue Teſtament und die Geſchichte des erſten nachchriſtlichen Jahrhunderts die deutlichſten Belege. Ich erinnere nur – das geſamte zeitgenöſſiſche Material würde ein Buch füllen – an Allerbekannteſtes: an die Menge, die Jeſus nach der wunderbaren Speiſung als zweiten Moſes zum König machen will; an den Pſeudo-Meſſias Theudas, der die leichtgläubige Schar ſeiner Anhänger an den Jordan führte mit dem Verſprechen, den Fluß, wie einſt Moſes das Rote Meer, zu ſpalten; an die zahlreichen Stellen des Neuen Teſtamentes (AG. 7; 1. Kor. 10; Hebr. 3–4; 11$_{24-26}$; 12$_{18-25}$; 13$_{13}$; 2. Tim. 3$_{8-9}$; Judas 5; Apk. 12$_6$; 16$_1$ff. u. ö.), an denen die Wüſtengeneration der Generation des in Jeſus Chriſtus erſchienenen Heiles als warnendes und tröſtliches Beiſpiel vor Augen geſtellt wird. Soviel dürfte deutlich ſein: es handelt

sich um Gedanken, die für das Judentum der Zeit Jesu tägliches Brot waren, wenn die Wüstengeneration als Vorbild der messianischen Heilsgemeinde, Moses als Vorbild des Erlösers hingestellt wird.

Nun aber schildert das Spätjudentum im Anschluß an das Alte Testament Moses gern als eine durch Leiden verherrlichte Prophetengestalt. Mit der Aussetzung im Nil begann sein Leiden — er gab sein Leben damals für Israel preis — und fortan blieb sein Leben eine Kette von Leiden. Nach der Tötung des Ägypters wird er durch ein Wunder vor dem Todesurteil des Pharao gerettet. Er hat „viel erduldet in Ägypten, am Roten Meer, 40 Jahre lang", sagt die vorchristliche Assumptio Mosis; die Stephanusrede schildert die fortgesetzte Verkennung und Verstoßung, die er erdulden mußte, und der Hebräerbrief sagt, daß er — als stellvertretend Leidender — die Schmach Christi getragen habe (11 25 f.). Insbesondere aber schrieb man seinem Tode Sühnewirkung zu; Moses ist der gute Hirte, der die in der Wüste Umgekommenen nicht im Stich gelassen hat, sondern freiwillig zur Sühne ihrer Untat im Auslande starb. „Warum ist Moses im Auslande begraben worden? Damit die im Auslande Gestorbenen durch sein Verdienst auferstehen." „Warum ist Moses in der Wüste gestorben? Damit das Geschlecht der Wüste durch sein Verdienst wiederkehre und auferstehe." „Warum ist Moses bei Bēth Pᵉᶜōr begraben worden? Damit er für die (Frevel-) Tat mit dem Pᵉᶜōr Sühne schaffe." Besonderer Nachdruck sei auf die von R. Śimlai (um 250 p.) vollzogene Deutung von Jes. 53 auf Moses' Sühntod gelegt. Ich zitiere nur den wichtigsten Satz; Jes. 53 12: „Und den Übeltätern ist er beigezählt" wird auf Moses gedeutet mit den Worten: „denn zu den in der Wüste Gestorbenen wird er gezählt" (b. Soṭa 14ᵃ). Dem stellvertretenden Leiden des Moses entspricht seine Verherrlichung: er starb durch Gottes Kuß; sein Leichnam wurde vom Erzengel Michael vor dem Teufel geschützt; er blieb frei von Wurm und Verwesung; er wurde schon im Grabe verklärt; ja, nach anderen ist er durch eine Wolke entrückt worden; am jüngsten Tage wird er an der Spitze des Volkes auferstehen und an der Spitze des Volkes Lohn empfangen.

Mit alledem ist Moses als leidender Prophet in eine Reihe gerückt mit den prophetischen Märtyrern: einem Jesaja, der nach der Überlieferung zersägt wurde; einem Jeremia, der gesteinigt wurde; einem Sacharja, dem Sohn des Jᵉhōjādhāᶜ, der zwischen Altar und Tempelhalle gesteinigt wurde — mit Männern, auf die sich das Jesuswort von der Verfolgung der Propheten, die vor euch waren (Mth. 5 12)

bezieht und das Wort des Hebräerbriefes: „Sie wurden gesteinigt, zersägt, durchs Schwert getötet, gingen umher in Schafpelzen, in Ziegenfellen, verlassen, bedrängt, mißhandelt“ (11$_{37}$).

Es wird nun nicht wundernehmen, wenn auch da, wo von dem Messias als zweitem Moses die Rede ist, die Züge des leidenden und nach dem Leiden verherrlichten Erlösers wiederkehren. 1. In der verhaßten Stadt der Feinde Israels, Rom, wird der Messias nach rabbinischen Aussagen vor seiner Offenbarung, wohnen wie einst Moses am Hofe des Pharao großgezogen wurde. 2. Niedrig und reitend auf einem Esel wird der Messias auftreten, wie einst Moses, der sein Weib und seine Söhne auf einem Esel reiten ließ (Ex. 4$_{20}$). 3. Nach seinem Auftreten wird er sich verbergen, wie einst Moses sich verbergen mußte (Ex. 5$_{20}$ so!). 4. Er wird — wie einst Moses — das Volk in die Wüste führen (Hos. 2$_{16}$) und sich kümmerlich von Salzkraut und Ginsterwurzeln nähren lassen (Hiob 30$_4$), sodaß viele in dieser Not- und Sichtungszeit abfallen werden. 5. Und weil sich am Messias als dem zweiten Moses die Leiden des Moses wiederholen, darum gelten auch von ihm die Worte des Jesajabuches vom Gottesknecht. Wie der erste Moses (Ps. 105$_{26}$) „Knecht Gottes“ genannt wird, so heißt auch der Messias als zweiter Moses „Knecht Gottes“ — denn von ihm gilt das Wort: „Siehe, mein Knecht, den ich aufrecht erhalte“ (Jes. 42$_1$). 6. Besonderer Nachdruck aber sei auf eine Stelle gelegt, die über die soeben besprochenen Stellen vom Leiden des Messias als zweiten Moses in doppelter Hinsicht hinausführt: einerseits insofern, als sie eine Überlieferung bietet, die mit Sicherheit bis in die neutestamentliche Zeit zurückzuverfolgen ist, andererseits inhaltlich, indem sie vom Tode des zweiten Moses redet. Ich meine Apk. Joh. Kap. 11. Dort ist von den beiden Zeugen die Rede, die 3½ Jahre in Jerusalem als Bußprediger auftreten; aus ihrem Munde geht Feuer und sie haben die Vollmacht zur Verhängung schlimmer Plagen. Aber das Tier tötet sie und ihr Leichnam liegt unbeerdigt auf den Gassen Jerusalems. Doch nach 3½ Tagen weckt göttlicher Lebensodem sie auf und sie steigen auf einer Wolke zum Himmel und ihre Feinde sehen ihre Verherrlichung. Soviel steht ohne weiteres fest: der apokalyptische Seher übernimmt einen älteren Stoff, und zwar, wie aus sprachlichen und sachlichen Gründen sicher hervorgeht, aus dem Judentum. Für das Verständnis der spätjüdischen Erlösererwartung lernen wir also, wenn wir fragen: Wer sind die beiden Männer? Die Angabe einerseits, daß sie den Himmel 3½ Jahre verschließen können, sodaß er den Regen versagt, und andererseits, daß

sie die Wasser der Erde in Blut verwandeln und sonstige Plagen verhängen können, gestattet nur eine Deutung: es ist von dem Elias und Moses der Endzeit die Rede; die Verklärungsgeschichte stellt diese — übrigens heute allgemein anerkannte — Deutung sicher. Diese Zusammenstellung von Elias und Moses ist innerhalb der spätjüdischen Eschatologie nichts Ungewöhnliches. Wiederholt wird gelehrt, daß, wie Gott sein Volk durch zwei Erlöser aus Ägypten befreit habe, Moses und Aaron, er auch in der Endzeit zwei Erlöser senden werde: Elias aus dem hohepriesterlichen Hause Aaron und den Messias als zweiten Moses. Dann aber haben wir in Apk. Joh. 11 den Beleg dafür, daß im Judentum des ersten nachristlichen Jahrhunderts vom Märtyrertod des Messias und seines Vorläufers und ihrer Verherrlichung durch den Tod hindurch geredet worden ist. Ein Jesuswort bestätigt das vollinhaltlich: „Wißt ihr denn nicht, daß über den Menschen geschrieben steht: er muß viel leiden und verachtet werden? Aber ich sage euch, daß auch Elias gekommen ist und sie an ihm getan haben, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht" (Mk. 9_{12-13}).

Für alles Folgende darf ich mich ganz kurz fassen. Daß Jes. 53 bereits in vorchristlicher Zeit auf den Messias gedeutet wurde, sahen wir bereits bei der Besprechung der Bilderreden des äthiopischen Henochbuches. Auch Jesus Sirach hat den Gottesknecht auf den Messias gedeutet; Gleiches gilt von dem syrischen Baruchbuch und — wieder kann auf bereits Besprochenes verwiesen werden — dem vierten Esrabuch. Es kommt hinzu das wichtige Zeugnis des Justin in seinem Dialog mit Trypho, der ebenfalls die Deutung von Jes. 53 auf den Messias in jüdischen Kreisen bezeugt. Endlich besitzen wir rabbinische Stellen, die der antichristlichen Zensur entgangen sind und die Jes. 53 auf den leidenden Messias deuten. Als der Gottesknecht, vor dem man sein Angesicht verhüllt (vgl. Jes. 53_3) heißt, der Messias ḥiwwārā, „der Aussätzige" und es wird geschildert, wie er unerkannt am Tore Roms sitzt — Aussätzige durften Jerusalem nicht betreten, sondern hatten ihre Bettelplätze vor den Toren der Stadt; das ist auf Rom übertragen — immer nur eine Wunde auf einmal verbindend, damit er nicht behindert sei, wenn Gottes Ruf ihn erreiche.

Die messianische Deutung von Psalmen wie 18, 22, 31, 69, die von der Errettung des Frommen vom Rande des Todes handeln, hat für die vorchristliche Zeit Bornhäuser wahrscheinlich gemacht durch die Erklärung der Psalmenüberschrift לַמְנַצֵּחַ mit: „auf den Siegbringer"

(d. h. den Meſſias). Auch die Sacharja-Worte von dem arm und auf einem Eſel einreitenden Meſſias (9_9), von dem ſein Leben hingebenden guten Hirten (13_7ff.) und von der Klage um den, den ſie durchſtochen haben ($12_{10\text{-}14}$) – das letztgenannte Wort hat ſpäter dazu geführt, die ältere Vorſtellung eines Meſſias aus Joſephs Stamm auszugeſtalten zur Vorſtellung des kriegeriſchen und im Kampfe fallenden Meſſias ben Joſeph – dürfte man bereits zur Zeit Jeſu meſſianiſch gedeutet haben, wie die meſſianiſche Deutung der Stellen im Neuen Teſtament in Verbindung mit rabbiniſchen Ausſagen vermuten läßt.

Daß die Quellen, inſonderheit die rabbiniſchen – die mit dem Vorſtehenden keineswegs erſchöpft ſind – über die Lehre vom leidenden Meſſias nicht reichhaltiger fließen, hat einen doppelten Grund. Erſtens iſt es der bereits erwähnte eſoteriſche Charakter der Lehre und zweitens antichriſtliche Polemik, die ihre ſchärfſte Zuſpitzung auf chriſtologiſchem Gebiet erfahren hat und die zu einer ſcharfen Zenſur der meſſianiſchen Ausſagen des Talmud geführt hat – beides, Eſoterik wie Polemik, zwei Faktoren, die, trotz ihrer gewaltigen Bedeutung, bisher noch nie ſyſtematiſch für die Beurteilung und Kritik des rabbiniſchen Schrifttums verwendet worden ſind.

Zu dem Zeugnis der Texte für die Erwartung eines leidenden Meſſias im Judentum der Zeit Jeſu kommt das Zeugnis der Geſchichte. Nicht nur begegnet die Erwartung, daß Geſtalten vergangener Tage – wie Henoch; Joſua, der Sohn des Nun; die Könige David, Joſaphat, Hiskia; der Seher Daniel – als Meſſias wiederkehren würden, ſondern auch an verſtorbene Männer der Zeitgeſchichte hat die meſſianiſche Hoffnung angeknüpft: Rabbān Jōḥānān bān Zakkai; R. Jᵉhūdhā I., der Fürſt; R. Šēlā (um 220 p.); R. Ḥannīnā (um 225 p.); R. Jannai (um 225 p.). Zwei Beiſpiele ſeien hervorgehoben. Als R. Meir in Kleinaſien ſtarb, ſo berichtet der jeruſalemiſche Talmud, befahl er, ſeinen Sarg am Meeresſtrande zu beſtatten, damit er von den Wellen des heiligen Landes beſpült werde und gab er weiter die Weiſung, den Bewohnern des heiligen Landes zu melden: הא משיחכון דיהבון „Siehe, euer Geſalbter!“ So konnte ein Sterbender von ſich ſagen! Noch deutlicher zeigt ein anderes Beiſpiel, wie wenig Tod und meſſianiſche Hoffnung ſich ausſchloſſen: die Legende vom Meſſiaskind Mᵉnaḥēm bān Ḥizqijjā, das in der Stunde der Tempelzerſtörung geboren und von Winden entriſſen wird. Es handelt ſich um Mᵉnaḥēm, den Sohn jenes Kronprätendenten Judas von Galiläa, „der in den Tagen der Schatzung

aufstand und dem eine Volksmenge Gefolgschaft leistete (A. G. 5$_{37}$)", und der seinerseits ein Sohn des aus Josephus bekannten revolutionären Kronprätendenten Ḥizqijja war. Dieser Mᵉnaḥēm war an der Spitze seiner zu den Zeloten gehörenden Anhänger 66 p. als messianischer Tyrann in Jerusalem aufgetreten und hatte hier bis zu seiner Ermordung ein Schreckensregiment geführt. Mᵉnaḥem ist tot. Aber die an seine Person geknüpfte messianische Hoffnung ist *nicht* tot: Winde haben ihn entrissen; er kommt in Herrlichkeit wieder als Erbauer des neuen Heiligtums! Und auch das Neue Testament bietet ein Beispiel dafür, daß die messianische Hoffnung sich durch den Tod des Trägers der Hoffnung nicht beirren läßt. Johannes der Täufer ist enthauptet. Was aber sagt man im Volke? „Sie sagten: Gott hat Johannes den Täufer von den Toten auferweckt und darum kann er die Wundertaten tun (Mk. 6$_{14}$)".

Ich breche ab und fasse zusammen. Die weithin zum Dogma gewordene Ansicht, das Judentum der Zeit Jesu habe nichts von dem durch Leiden verherrlichten Erlöser gewußt, ist irrig. Vielmehr besaß das Judentum der Zeit Jesu beim Auftreten Jesu eine doppelte Erlösererwartung: 1. die herrschende vom messianischen Kriegsherrn und 2. die esoterische von dem durch Leiden zur Herrlichkeit hindurchgehenden Erlöser.

II.

Wir wenden uns zu den Evangelien. Auch hier muß ich mich ganz kurz fassen. Die Tragweite unseres Ergebnisses ist groß, ja geradezu entscheidend für das Verständnis des Täufers und Jesu. Denn beide, der Täufer und Jesus, haben entschlossen die nationalistische messianische Hoffnung bekämpft und die esoterische messianische Hoffnung bejaht. Johannes der Täufer predigt den Messias als Richter — eine Lehre, die ausschließlich Gut der esoterischen Erlösererwartung war. Schon diese eine Tatsache ist geradezu ein Indizienbeweis dafür, daß er die esoterische messianische Erwartung vom „Menschen", dem leidenden Erlöser, vertreten hat. Und wenn seine Anhänger von seiner geheimnisvollen Geburt (Lk. 1) und seiner in Jesus erfolgten Auferstehung aus den Toten redeten, so zeigt das erneut, welche messianische Hoffnung der Meister vertrat. Das heißt aber, daß wir mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen dürfen: auch nach den Synoptikern hat Johannes der Täufer den Messias als den Gottesknecht erwartet, der als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde auf sich nimmt, zur Schlachtbank geführt wird.

Wie Johannes der Täufer, ſo hat Jeſus die eſoteriſche Erwartung des leidenden Erlöſers bejaht. Und zwar vom Beginn ſeiner Wirkſamkeit an. Die Verſuchungsgeſchichte bedeutet die Ablehnung der politiſchen Meſſiaserwartung und damit die Bejahung der eſoteriſchen Meſſiaserwartung d. h. der Sendung als leidender Erlöſer. Von Anfang an beherrſcht dieſes Sendungsbewußtſein als leidender Heiland das ganze Leben Jeſu, ſein Lehren und namentlich ſein Vergeben. Die Ablehnung, die Jeſus durch ſein Volk erfährt, macht es ihm zur Gewißheit, daß das meſſianiſche Volk ſelbſt durch die Verwerfung des Erlöſers das Leiden bewirkt und dieſe Erfahrung an ſeinem Volke gibt dem Leidensgedanken diejenige Geſtalt, in der Jeſus ihn in der mit dem Petrusbekenntnis einſetzenden eſoteriſchen Predigt ausſpricht. Er wird leiden, ſo ſagt er zu den Jüngern, durch die Schuld der Älteſten und der Oberprieſter und der Schriftgelehrten. Dieſer für die Zeit unerhörte und nirgendwo auch nur angedeutete Gedanke, daß das meſſianiſche Volk in ſeiner Verblendung das Leiden des Meſſias herbeiführt, indem es ihn verwirft und in die Hände der Heiden zum Fluchtod am Kreuz ausliefert, iſt die Erklärung für das Unverſtändnis der Jünger. Ein zweiter Grund kam hinzu: die politiſche Einſtellung dieſer zwölf Männer, unter denen ein Zelot (Lk. 6$_{15}$; A. G. 1$_{13}$) und vielleicht ein Sikarier (Judas Iskarioth?) war und deren zwei (nach Wbceq alle zwölf) Jeſus „die Revolutionäre“ (Mk. 3$_{17}$) genannt hat. Jeſus hat ſich durch dieſes Unverſtändnis nicht beirren laſſen. Er iſt ſeinen Weg gegangen im Gehorſam gegen das Schriftwort vom leidenden Gottesknecht, der als Schuldopfer (āšām, Jeſ. 53$_{10}$), d. h. — abstractum pro concreto — zur Auslöſung, (*λύτρον* — puvgān Mk. 10$_{45}$ Par.; die Stelle ſchließt ſich Wort für Wort an Jeſ. 53$_{10-12}$ an) ſtellvertretend und freiwillig ſein Leben für die Sünde der *πολλοί*, der Völkerwelt, in den Tod gibt. Das heißt: vom Beginn der Wirkſamkeit Jeſu bis zum Kreuz bleibt Jeſ. 53 der einzige Schlüſſel zu ſeinem Hoheitsbewußtſein und der einzige Schlüſſel zum Verſtändnis ſeiner Frohbotſchaft, den es gibt.

III.

Die Lehre von dem durch Leiden verherrlichten Erlöſer iſt die tiefſte religiöſe Sehnſucht des geſamten Alten Orientes geweſen: Tamuz, Bel-Marduk — man denke an ſein Neujahrsfeſt! —, Oſiris, Adonis-Ešmun, Attis, Dionyſos, Ormuzd und Enoš ſind Zeugen. In Iſrael iſt dieſe Erwartung ſehr früh eingedrungen: Ez. 8 ſchildert, wie die Weiber im Tempel um Tamuz weinen. Aber erſt im 53. Kapitel des

Jesaja hat die bis dahin naturgebundene Erwartung ihre religiöse Vertiefung und Läuterung erfahren durch den Gedanken der stellvertretenden Sühne der Sünden, eine Vertiefung, die nur durch eines überboten werden konnte: durch die Erfüllung in der Geschichte. Jesus Christus ist daher, als der durch das Leiden und die Auferstehung verherrlichte Heiland, die Erfüllung nicht nur der geläuterten Erlösungshoffnung Israels, sondern gleichzeitig auch der Erlösungssehnsucht der gesamten vorchristlichen Umwelt Israels; in dieser Tatsache ist der Sieg des Christentums über die Erlösungsreligionen der Zeit begründet.

Nach einer ganz kurzen Pause folgt das 2. Referat.

Erlöser und Erlösung im Urchristentum und Hellenismus.

Von Prof. D. Deißner (Greifswald).

Im folgenden (verkürzten) Referat kann es sich für uns nicht darum handeln, eingehend zunächst die Gedanken vom Erlöser und von der Erlösung in beiden Religionen, dem Urchristentum und Hellenismus, zu entfalten. Wir wollen vielmehr sogleich die charakteristischen Merkmale der beiderseitigen Erlöser- und Erlösungsgedanken miteinander vergleichen. Das Schwergewicht wird dabei auf die Vorstellung von der Erlösung fallen. Der Hellenismus, mit dem das werdende Christentum in Berührung kam und sich geistig auseinanderzusetzen hatte, hat in dreifacher Gestalt dem Sehnen nach Erlösung Ausdruck gegeben. Einmal ist es die neuere stoische Philosophie, die in der Erprobung und Erziehung des Willens hin zum sittlichen Ideal der inneren Unabhängigkeit die Befreiung des Willens erlebt und die aus diesem Gedanken heraus zugleich das Idealbild des Stoikers erschafft. Dieser Idealstoiker verhilft den Nacheiferern zur inneren Loslösung von den Gütern und Zufälligkeiten dieser Welt, führt sie zu immer größerer Tugend. Innerlich verwandt mit diesem Idealbild ist die Vorstellung vom θεῖος ἄνθρωπος, wie sie etwa der Verehrung eines Apollonios von Tyana und anderer Heilandsgestalten zugrunde liegt. Der θεῖος ἄνθρωπος wiederum bildet die Brücke zu einem zweiten Gedankenkreis, der durch die verschiedenen orientalisch-hellenistischen Mysterienreligionen repräsentiert wird. Das Miterleben des Schicksals des sterbenden und auferstehenden Gottheilandes erlöst die Mysten von den Ketten des Todes, des Schicksalszwanges, der εἱμαρμένη und garantiert ihnen ein ewiges Leben, ja die Vergottung. Wichtig ist die durch die neueren Forschungen immer mehr sichergestellte Erkenntnis (vgl. besonders Reitzen-

ſteins Arbeiten), daß hinter all dieſen Erlöſungsreligionen ein gleicher oder ähnlicher Mythos liegt, demzufolge die Seele des Menſchen, die urſprünglich der Lichtwelt angehört, in die ſinnlich-körperliche Welt, in die Materie hinabgeſunken und verſtrickt iſt. Die Rettung erfolgt vom Urmenſchen, der ſelbſt vor Urzeiten das Schickſal der menſchlichen Seele geteilt hat, aber als erſter erlöſt iſt und den Aufſtieg in das Lichtreich erfahren konnte, der mithin der „erlöſte Erlöſer" iſt. Führt hier „geheimnisvolle Erkenntnis" zum Miterleben der Rückkehr aus der Kerkerhaft der Materie in die Himmelswelt, iſt dieſer Erlöſungsweg recht eigentlich allein für den Gnoſtiker gangbar, ſo wurde andererſeits die Erlöſungsſehnſucht der breiteren Maſſen im Imperium Romanum durch die Erwartung einer neuen Aera geſtillt, die man an die Erſcheinung einer göttlichen Herrſchergeſtalt knüpfte; der Herrſcher aus göttlichem Geſchlecht galt als σωτήρ, der die alte Zeit ablöſte, den Anbruch eines neuen Friedensreiches, eines goldenen Zeitalters herbeiführte, eines Reiches, das wohl nach der Meinung der betreffenden Kreiſe ſeinerſeits nicht wieder abgelöſt wurde, ſondern ein Definitivum darſtellte. Dies die Heilandserwartung, wie ſie nicht bloß der berühmten IV. Ekloge Vergils zugrunde liegt, die ja auch nur mit altem Traditionsgut arbeitet, wie ſie vielmehr auch aus zahlreichen, an den verſchiedenſten Orten ſich findenden Inſchriften zu uns ſpricht. So konnte das miſſionierende älteſte Chriſtentum bei ſeiner Botſchaft vom Erlöſer und von der Erlöſung ſich eines reichen, dem weiteſten Hörerkreis bekannten Illuſtrationsmaterials bedienen, konnte Motive, Stimmungen, Bilder, Wendungen, auch Gedanken und Vorſtellungen der Umwelt benutzen, um auf dieſe Weiſe in den Hörern den Glauben zu erwecken, daß in Jeſus Chriſtus der σωτήρ für die Welt und für den einzelnen Menſchen erſchienen ſei. Dieſe miſſionsgeſchichtliche Situation – als Miſſionsbewegung müſſen wir ja in erſter Linie das älteſte Chriſtentum anſehen – muß noch weit mehr als bisher von uns beachtet werden; denn einerſeits wird hieran deutlich, daß die älteſten Chriſten als Miſſionare jenes Material aufnehmen mußten, um ihre Botſchaft mitteilen zu können; andererſeits zeigt das Sendungsbewußtſein der älteſten Chriſten insgeſamt, beſonders das eines Paulus, daß ſie von dem Bewußtſein eines ganz Neuen, Unerhörten erfüllt waren, daß ſie mithin keineswegs auf die Bahnen einer ſynkretiſtiſchen Verflüchtigung ihres Evangeliums ſich abdrängen ließen, wenn ſie zwecks rechter Erfaſſung der Botſchaft den Hörern das neue Gut mit altbekannten Ausdrucksmitteln verdeutlichten. Bei Paulus beiſpielsweiſe tritt überall da, wo er von

der μωρία der Kreuzesbotschaft für die Griechen spricht, die klare Erkenntnis von der Neuheit, ja von dem Gegensatz, in dem sein Evangelium zu griechischem Denken und Empfinden steht, zutage, ganz abgesehen von seinen steten Bemühungen, durch Schriftbeweise, die wohl in erster Linie für Juden, aber doch auch für Griechen bestimmt waren, die Notwendigkeit und den Sinn des Kreuzestodes Jesu darzutun.

Bei der Gegenüberstellung und Unterscheidung der urchristlichen und hellenistischen Erlösungsgedanken muß man sich freilich von einem alten, früher oft befolgten Schema freihalten; es geht nicht mehr an zu sagen: hier im Urchristentum ethisch-geistige oder ethisch-persönliche, dort naturhafte Erlösungsvorstellungen, auch wenn daran gewiß manches Wahre ist. Aber es kam in den hellenistischen Erlösungsreligionen doch weit mehr Ethos zur Geltung, als man früher zugestanden hat. Nicht bloß die in den Mysterien geübte Askese, sondern auch die Gleichsetzung von Erkenntnis, Frömmigkeit, Tugend, Gutem zeigt dies; auch liegt die geforderte Reinheit nicht nur, jedenfalls nicht ausschließlich auf kultischem, sondern zugleich auf ethischem Gebiet. Das Dankgebet des Lucius-Apulejus etwa und andere Zeugnisse beweisen, wie persönlich und innerlich die Frömmigkeit eines hellenistischen Mysten, der sich von seiner Gottheit erlöst und ihr sich zu Dank verpflichtet weiß, gerichtet sein kann. Auch die Entgegensetzung: ethische und ästhetische Erlösungsreligion führt nicht weiter, so gewiß auch der Schwerpunkt in den orientalisch-hellenistischen Mysterienreligionen sicher nicht auf Befreiung von der Sünde, sondern auf Erlösung aus den Banden der Materie, bezw. aus den Ketten des Fatums und der Gestirnmächte ruht. Noch viel weniger vermag die noch oft beliebte Unterscheidung: Selbsterlösung und Erlösung durch göttliche Gnade zu befriedigen. „Selbsterlösung" liegt nicht einmal dort vor, wo wir es noch am ehesten erwarten könnten, im Stoizismus; selbst hier wird der ideale Stoiker als helfende Kraft für den noch in der sittlichen Übung befindlichen Stoiker vorgestellt. Gerade der Stoiker ist trotz seines hochgespannten sittlichen Ideals, ja gerade deshalb von einem Bewußtsein eigener Unzulänglichkeit erfüllt. Die ergreifende Klage Epiktets: Es gibt keinen Stoiker! oder das omnes peccavimus Senecas spiegelt deutlich das Empfinden persönlicher Unvollkommenheit und die Sehnsucht nach wahrer Befreiung den Willens wider. Aber freilich — dies ist ein entscheidender Unterschiedspunkt — das, was Sünde, Unvollkommenheit genannt zu werden verdient, wird hier an einem rein menschlich-sittlichen Ideal gemessen, wird als Verfehlen des stoischen Tugendideals bestimmt. Ähnlich wird in den Mysterien-

religionen das Weſen der Sünde an dem Gegenſatz von Geiſt und Materie erkannt, ſofern hier überhaupt von einem deutlichen Sündenbewußtſein die Rede iſt. Und vollends den Erwartungen eines neuen Zeitalters, einer göttlichen Herrſcherperſönlichkeit als *σωτήρ* (IV. Ekloge) liegt zwar auch das Empfinden ſo mancher Schandtat des Menſchengeſchlechtes, aber in erſter Linie das Gefühl der allgemeinen Miſere, des Jammers, der die ganze Menſchheit gepackt hat, zugrunde. Hier bringt die urchriſtliche Botſchaft die entſcheidende Wendung; ſie kann deshalb den einzelnen zur tiefſten Sündenerfahrung und zu einer entſprechenden Erlöſungsbedürftigkeit führen, weil Sünde hier als Gegenſatz, als tiefſter Widerſpruch gegen den heiligen, richtenden Gott erſcheint. Vor allem iſt es die eſchatologiſche Gerichtspredigt, die den Menſchen völlig verſinken läßt, die die Sünde nicht bloß als Regung ſeines Bewußtſeins, ſondern als die objektive, Gott und Welt trennende Wirklichkeit erſcheinen läßt: Die Menſchheit ſteht unter dem Gericht, ja unter der *ὀργή* Gottes und eilt dem Verderben entgegen. Gerade ein Vergleich der verſchiedenen Bekehrungspredigten iſt lehrreich. Das *ποῖ φέρεσθε* in der Bekehrungspredigt des Kynikers will die Unvernunft, die Torheit des Menſchen zeigen, und die mit den gleichen Worten beginnende Bekehrungspredigt des Myſtagogen ſieht das eigentliche Übel in dem Mangel der in den Leib eingekerkerten Seele an Gnoſis und will an die Pforte der *γνῶσις θεοῦ* und der Lichtwelt heranführen. Die eſchatologiſche Gerichtspredigt des Paulus dagegen zeigt die unüberſteigbare Kluft, die die Sünde zwiſchen Gott und Welt geriſſen hat und erweiſt den Menſchen als unentſchuldbar vor Gott. Die Sünde wird hier zugleich als tiefſtes Verſchuldetſein Gott gegenüber empfunden. Die eigentliche Erlöſung kann hier — das iſt die weitere Folgerung — nur in der Tilgung des Schuldkontos beſtehen, in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Nicht zu einer höheren Seinsweiſe, auch nicht zu einer höheren Stufe des Erſchauens, der „*γνῶσις*“ werden wir geführt, ſondern in erſter Linie in die Tiefe, d. h. zur Beugung unter das Urteil Gottes, der dann bereit iſt, den „*ἀσεβής*“ freizuſprechen. Es verdient alle Beachtung, daß Paulus ſelbſt an gnoſtiſch gefärbten Stellen wie Kol. 1 14 und Epheſ. 1 7 die *ἀπολύτρωσις* näher beſtimmt als eine *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (bezw. *τῶν παραπτωμάτων*).

Indeſſen dieſe *ἀπολύτρωσις* kann im Urchriſtentum nicht auf Grund eines rein individuellen Erlebens zuſtande kommen, wie etwa die Erfahrung des Gnoſtikers in den helleniſtiſchen Erlöſungsreligionen von den erſten Anfängen der Schau bis hin zur völligen Erlöſtheit, bis

zur Vergottung oder Hinführung in die Lichtwelt Sache und Schicksal der Einzelseele ist. Vielmehr hat Gott innerhalb der Geschichte der Menschheit die Grundlage für eine ἀπολύτρωσις geschaffen, hat durch einen von ihm selbst geschaffenen Tatbestand, der für alle Menschen gilt und dem jeder sich unterzuordnen hat, nämlich durch den Kreuzestod Jesu, die Erlösung der Menschheit grundsätzlich und ein für alle Mal bewirkt. Wieder interessieren uns hier nicht gewisse Abweichungen innerhalb der christlichen Predigt selbst: Mag nun unter Zuhilfenahme des Opfergedankens oder des allgemeineren Begriffes ἱλαστήριον oder in noch einfacherer Weise mit den Worten „für uns" jene Tat Gottes beschrieben werden oder mag der Kreuzestod zugleich als Entsündigung verstanden werden, in dem einen Hauptsatz: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν trifft die Predigt aller ältesten Christen zusammen und wird die Übereinstimmung auch ausdrücklich von Paulus namhaft gemacht (1. Kor. 15₃ff.). Schwerlich wird man als Parallele hierzu auf das Schicksal der betreffenden gestorbenen Mysteriengottheiten oder den Seelenmythos und Mythos vom Urmenschen verweisen dürfen. Denn ganz abgesehen davon, daß der Tod dieser Gottheiten nirgends als Sühnetod charakterisiert wird, handelt es sich bei jenen Vorgängen in den hellenistischen Erlösungsreligionen nicht um ein wirkliches Eingehen der Gottheit in die Geschichte und Geschicke der Menschheit, geschweige denn um ein zielbewußtes Handeln Gottes aus erbarmender Liebe. Wohl soll hier in den hellenistischen Erlösungsreligionen durch ein Nacherleben eine Schicksalsgemeinschaft des Frommen mit der Gottheit entstehen, soll folgen; aber unser Erlöser, Jesus Christus, hatte zuvor Schicksalsgemeinschaft mit uns, weil er ganz in unser Leben einging, sich auch des Ärmsten annahm, ja das Gesetz unseres Lebens dadurch auf sich nahm, daß er für unsere Sünde sein Leben ließ. Eben wegen dieser tiefsten Verwurzelung in unserer eigenen Geschichte konnte und kann der geschichtliche Erlöser und seine Tat stets unmittelbare Gegenwart für uns werden. Zwar hat Paulus den Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott (Röm. 6) verwertet, um seinen Lesern die engste Verbundenheit mit Christus nahezubringen, aber auch hinter diesen Ausführungen steht die Erinnerung an den Tod Christi als einen Sühnetod. Nicht Begabung mit neuem Leben, mit göttlichen Himmelskräften (analog den Mysterienvorstellungen) stellt er hier in den Vordergrund, obwohl diese Gedanken anklingen, sondern die endgültige Niederzwingung der grundsätzlich schon gebrochenen Sünde in der Gemeinschaft mit Christus. Wohl hat auch Paulus an den Tod

Christi eine Gnosis angeschlossen, wieder ein Hinweis auf bewußte Berührungen mit der zeitgenössischen Gnosis; auch er weiß davon, daß nun durch den Tod Christi und seine Auferstehung die widergöttlichen Mächte entmächtet sind (Gal. 4, Kol. 2). Aber seine Gnosis hat ihre feste Basis in einem geschichtlichen Vorgang, eben dem Tode Christi, ja hat darin ihre Norm und ihre Grenze, kann deshalb nie ins Ungemessene schweifen, wie die Gnosis der orientalisch-hellenistischen Mysten, die alles und jedes, Menschen und Himmelswelt erschauen.

Der Tod Christi und seine Auferstehung dürfen aber im Rahmen der urchristlichen Gedankenwelt nicht als isolierte Akte verstanden werden, sondern sind selbst nur Stadien in dem großen eschatologischen Weltdrama. Der Erlösungsglaube und die Erlösungshoffnung der Urchristenheit lassen sich – auch nach der Seite der Gewißheit der Erlösung – nur recht verstehen, wenn wir den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu und seiner Apostel herausstellen. Die hellenistische Erlösungsreligion, auch der Mythos vom Urmenschen, spiegeln ja nicht Eschatologie im eigentlichen Sinne wider. Mag immer einmal der Gedanke an ein Weltende und eine Weltvollendung im Hintergrund stehen, im Grunde dreht sich doch alles stets um ein Einzelschicksal, um das Ergehen und Erleben der einzelnen Seele, ihren Tod, ihr ewiges Leben, ihre Vergottung. Hier im Urchristentum steht nun aber die Weltwende nicht bloß bevor, wird nicht bloß erwartet, sondern ist schon hereingebrochen. Eschatologie heißt hier Handeln, Eingreifen Gottes in diesen Aeon, Herbeiführen der Weltwende, des neuen Aeons. Diese Überzeugung verbindet alle Christen der ältesten Zeit, und in diesem Sinne kennen die Mysterienreligionen keine Eschatologie. Auf die Menschen gesehen bedeutet jene Eschatologie zunächst, wie wir beobachteten, eine ungeheure Erschütterung der Gewissen. Weil aber nach urchristlicher Auffassung mit dem Erscheinen des Messias und dem Niederwerfen der dämonischen Mächte die Entscheidung in dem großen Ringen der Mächte schon gefallen ist, weil die Christen schon auf eine Strecke göttlichen Geschehens, das für die Weltwende geweissagt war, zurückschauen können, so besitzen sie in jenem Geschehen auch das sichere Unterpfand für ihre endgültige Erlösung. Die Hoffnung, vor dem kommenden Zorngericht bewahrt zu werden, baut sich auf alles das auf, was Gott bereits getan hat (Röm. 5$_{6-11}$); man beachte das *πολλῷ μᾶλλον*! Der Glaube an die Auferstehung Jesu bürgt den Jüngern dafür, daß auch die letzten Hoffnungsgüter verwirklicht werden. Denn durch die Auferstehung Christi, des „Erstlings der Entschlafenen", ist auch die Auf-

erstehung der Christen eingeleitet. Die Erlösungsgewißheit in Röm. 8 38 f. wurzelt in der für die Christen feststehenden Tatsache, daß alle gottwidrigen Mächte schon gestürzt sind, auch wenn ihre endgültige Vernichtung noch aussteht. Auch das Bewußtsein, eine καινὴ κτίσις zu sein, gründet sich auf die Gewißheit, jener neuen Welt anzugehören, ist also ebenfalls eschatologisch orientiert.

Zweierlei entnehmen wir der Verknüpfung der urchristlichen Erlösungserwartung mit der Eschatologie:

1. Die Gewißheit der Erlösung hängt aufs engste mit dem eigentümlichen Charakter der urchristlichen Eschatologie zusammen, hat ihre Wurzel darin, daß Gott schon in den Weltlauf eingegriffen und an uns gehandelt hat. Wir untersuchen jetzt nicht die Frage, ob überhaupt im Hellenismus eine ähnliche Gewißheit von der Erlösung vorhanden ist, obwohl auch die Untersuchung dieser Frage lohnen würde. Ist doch in dem πέπεισμαι des Paulus eine ganz andere Zuversicht beschlossen als in dem bekannten θαρρεῖτε μύσται. Wir wollen jetzt nur feststellen, daß die Gewißheit hier im Urchristentum ganz anders begründet ist als im Hellenismus. Dort im Hellenismus baut sich die persönliche Gewißheit letztlich auf eine Befolgung des Heilsweges, auf allmähliches Hingelangen zur Gnosis, auf Psychotechnik auf, abgesehen von kultischen Vorgängen, die außerdem noch vielfach Bedeutung gewinnen. Hier im Urchristentum hat sie ihren Grund in der Herbeiführung der großen Weltwende, in der Tatsache, daß die neue Weltzeit schon begonnen hat.

2. Bei aller Erlösungsgewißheit, die in dieser Weise der Hellenismus nicht kennt, eignet nun andererseits wegen jenes Zusammenhanges mit der Eschatologie den christlichen Erlösungsgedanken eine eigentümliche Spannung, die wiederum der hellenistischen Frömmigkeit fremd ist. Eben weil das endgültige Heil, die völlige Erlösung, noch aussteht, gilt noch kein Schauen, keine Begabung mit dem Himmelsleib zu irdischen Lebzeiten, erwartet der Christ noch die volle Einsetzung in die Sohnesrechte, die Erlösung des Leibes, kurz die endgültige Gottesherrschaft nach definitiver Vernichtung aller dämonischen Mächte, die Weltverklärung. Das, was in der Gegenwart dem Christen erreichbar ist, und das, was die Ewigkeit uns noch vorhält, bleibt klar und streng voneinander geschieden.

Hier muß betont werden, daß selbst die Johanneische Frömmigkeit noch von dieser eschatologischen Spannung weiß; ich denke jetzt nicht an die üblichen eschatologischen Stellen im Evangelium, sondern an

die Stelle 1. Joh. 3₂: „Es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden" ..... Fraglos steht sonst das Johanneische Evangelium dem Vorstellungskreis der orientalisch-helleniſtischen Mysterienreligionen und ihren Erlösungsgedanken am nächsten. Es sei besonders an den Dualismus, an die Heilsgegenwart, an die Anschauung vom ewigen Leben, an die Beschreibung des Gottgesandten, an den Ich-Stil der Offenbarungsreden u. a. erinnert. Aber das Hineinragen des Mythos, das in der gegenwärtigen Theologie fast allgemein anerkannt wird, hat doch selbst hier seine bestimmte Grenze. Nicht bloß, daß der Gedanke vom „erlösten Erlöser" völlig fehlt, nicht bloß, daß bei allen dualistischen Kategorien doch die entscheidenden Erfahrungen der Jünger innerhalb der menschlich-empirischen Wirklichkeit, in die der Gottgesandte im Evangelium mit Bewußtsein hineingestellt wird, gemacht werden, so daß es zu einem Bezwungensein, einem völligen Überwundenwerden der Jünger kommt. Während im Mythos jener Gottgesandte vom mythologischen Gewand völlig verhüllt und verdeckt wird, ist die geschichtliche Linie, d. h. der Eindruck des persönlich-geschichtlichen Jesus noch so stark, daß zum mindesten die heterogenen mythologischen Züge abgestoßen werden und der Jesus Christus darunter erscheint als ein Wesen, dem der glaubende Jünger mit seinem ganzen Sein verhaftet ist. Ich erinnere endlich besonders an das ganz persönlich vorgestellte Verhältnis des Sohnes zum Vater, an die tiefe Unterordnung unter den persönlichen, väterlichen Willen[1]). Vor allem aber die Sendung des Gottgesandten, alles Tun des Vaters zur Erlösung der Menschen ist hier unter den einen tiefen Gesichtspunkt gestellt, von dem aus zum Schluß noch einmal der Unterschied der beiden Erlösungsreligionen beleuchtet wird, unter den Gesichtspunkt rettenden Erbarmens, das allen gilt: Also hat Gott die Welt geliebt .....

Aussprache.

Der Leiter Prof. von Dobschütz eröffnet die Aussprache mit dem Dank an die beiden Redner und dem beifällig aufgenommenen Vorschlag, auch den Hauptvortrag des Vormittags in die Diskussion mit einzubeziehen. Er selbst stellt an Herrn Lic. Jeremias die Frage, wie er sich erkläre, daß die esoterischen Lehren der rabbinischen Schule, falls es

[1]) Vgl. ferner die Gegenüberstellung der mandäischen und christlichen Erlösungsidee bei Johannes Behm: Die mandäische Religion und das Christentum; 1927, S. 32. Wertvolle Anregungen für die Einteilung der verschiedensten Erlösungsgedanken gibt Joachim Wach: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung; 1922.

solche gab, an Jesus und seine Jünger gekommen seien, und versucht in Ermangelung von Leitsätzen die Hauptgedanken des Deißnerschen Vortrages festzuhalten: Die im Hellenismus gegebenen Anknüpfungspunkte für die Erlösungspredigt des Christentums und deren grundsätzliche Verschiedenheit von den hellenistischen Anschauungen.

Die Aussprache eröffnet Prof. Carl Ludwig Schmidt (Jena): Indem ich den vorhin vom Herrn Vorsitzenden gemachten Vorschlag aufgreife, es könne die abgebrochene Debatte von heute vormittag fortgesetzt werden, richte ich an Herrn Lohmeyer die Frage, wie sich nach seiner Meinung sein synthetisches Referat zu den heute nachmittag gehörten mehr analytischen Referaten mit ihrer Stoff-Findung und Stoff-Darbietung verhält. Ich greife zwei kleine Beispiele heraus. Herr Deißner hat gesagt, daß alle urchristlichen Missionare gezwungen gewesen seien, den ihnen in den damaligen Erlösungsreligionen entgegentretenden Stoff aufzunehmen. Herr Jeremias hat die Wichtigkeit der Einzeltatsache betont, daß die Verborgenheit des Messias, wie sie in der jüdischen Lehre angenommen werde, ein Teil der Leiden des Messias sei. Ich unterstreiche beide Aussagen als richtig. Nun hat Herr Lohmeyer sein Urteil über die Verborgenheit des Messias aus einer Besinnung auf die nach seiner Ansicht in ihrer Dialektik zu erfassenden Aussagen des Neuen Testaments gewonnen. Ich unterstreiche seine Auslegung ebenfalls als richtig. Er kann mir entgegenhalten, daß er dann seine Besinnung auf die in einem jüdischen oder in einem hellenistischen Komplex vorkommenden Begriffe richten müsse. Wie verhält sich dann aber das Urchristentum zu seiner Umwelt? Damit ist die Frage nach der richtigen Interpretation erneut zur Debatte gestellt. Es kommt nicht darauf an, in Bezug auf den Vormittag und auf den Nachmittag eine als üblich hingestellte Exegese gegen eine sogenannte pneumatische Exegese auszuspielen. Es bleibt aber die konkrete Frage nach dem Verhältnis unserer Verhandlungen von heute vormittag zu denen von heute nachmittag.

Darauf erwidert Prof. Lohmeyer (Breslau): Die Frage, wie sich die Erforschung des religionsgeschichtlichen Materials zu seiner sachlichen Bestimmung verhält, läßt sich nur so beantworten, daß beide eine notwendige und fruchtbare Einheit bilden. Niemals entbindet die Analyse des sachlichen Problems von der Erforschung des Stoffes, niemals kann freilich auch diese Forschung ohne sachliche Analyse bleiben. Erst in dem unausgesetzten Prozeß eines Herübers und Hinübers ergibt sich ein klares Bild gerade von der besonderen geschichtlichen Struktur

dessen, was das Urchristentum über den Erlösungsgedanken zu sagen hat.

Prof. Windisch (Leiden) führt aus: Jeremias hat sehr viel neues Material vorgelegt, das natürlich noch diskutiert werden muß. Den Mythus vom leidenden Menschensohn hat schon Maurenbrecher[1]) in der Vorkriegszeit (!) aus Dan. 7 erschlossen. Nun bringt Jeremias die Belege. Einiges ist freilich problematisch, so der sterbende Messias in Henoch und in 4. Esra. Ebenso scheint Bornhäusers Deutung zu la-menazzeach unsicher. Auch kann Redner nicht Jes. 53 den einzigen Schlüssel zu Jesu Taten und Reden nennen.

Zu Deißner weist Redner auf die wichtige Gestalt des Herakles, z. B. Senecas Herkules-Tragödie. Im allgemeinen haben die Mysterienreligionen eine individualistische Eschatologie. In den Oden des Horaz erscheint Augustus, der Friedensbringer, auch als Veranstalter einer Sühne der Riesenschuld der Gesellschaft in Rom.

Prof. Weber (Bonn): Der heutige Morgenvortrag war eine wertvolle Ergänzung des gestrigen, indem er erstens den eschatologischen Grundzug der Erlösung stark unterstrich: Das Geheimnis der Gegenwart ist die Zukunft; indem er zum andern, im Zusammenhang damit, die notwendige Verbundenheit der „sittlichen" und „metaphysischen" Bestimmtheit heraushob. Aber die Schwierigkeit der Ergänzung konnte lebhaft empfunden werden, einmal an dem dialektischen Schweben von „Schon" und „Noch nicht", in dem die Frage (A. Schweitzer!), wie das Ende schon Gegenwart ist, zurücktrat, dann vor allem an dem Mythos vom göttlichen Erlösungsgeschehen, vom Menschensohn, dem erlösten Erlöser. Die Nachmittagsvorträge können helfen, den Unterschied von Mythos und Evangelium bewußt zu machen. Der Mythos kreist um „das Göttliche", dem „das Dämonische" gegenübersteht. Im Bann des „gnostischen" Mythos, des Mysteriums vom Tod und Leben aus dem Tod und „neuen Menschen", das die Frömmigkeit zur glühenden Sehnsucht macht, steht weithin Denken und Fühlen bei Ignatius. Johannes mit dem Neuen Testament hat andere Art. Die Umgestaltungen und Neuansätze, die von den Referenten eben uns gezeigt sind, deuten auf die besondere Gottesanschauung. Gott nimmt den Menschen in Anspruch und handelt mit ihm, der Mensch ist im Streit mit Gott – dadurch gestaltet sich das „Daseinsverständnis", dem Gottes Evangelium aufleuchten kann. Gott löst das Problem durch die Tat und das Wort des Kreuzes, das seinerseits nur voll zu verstehen ist im Hinblick auf

[1]) Max Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha 1900; vgl. H. Windisch in RGG IV 210.

richtendes und rettendes Gotteshandeln in der Zukunft. Dadurch bekommt die Eschatologie ihren Sinn, deren „christliche" Eigenart mit dem Schema „Individual- oder Kollektiveschatologie" noch nicht zu fassen ist: sie ist Vergegenwärtigung des richtenden und rettenden Gottes. Das Evangelium als Tatwort Gottes steht gegenüber dem gnostischen Mythos, wie ihn antikes und auch noch „modernes" Fühlen und Denken pflegt.

Prof. von Soden (Marburg) richtet einige freundschaftliche Fragen an Prof. Lohmeyer, die dieser sofort dahin beantwortet, daß er im Grunde allen Forderungen des Vorredners beipflichtet; die Fragen der Vorkriegszeit wie die Fragen nach Echtheit, Interpolation, Gemeinde-Theologie müssen auch jetzt noch gestellt werden; damit sei aber die in seinem Vortrag gebotene Analyse nicht aufgehoben. Gewiß muß ein Begriff wie der der Eschatologie aus der Geschichte genommen werden, vorher aber muß eine Ahnung dieses Begriffes, eine allgemeine Konzeption des Tatbestandes stattgefunden haben.

Damit ist die Rednerliste erschöpft und die Herren Referenten erhalten das Wort zu Schlußbemerkungen.

Prof. Jeremias dankt für die Anregungen der Aussprache und nimmt auf einige in der Debatte aufgeworfenen Fragen Bezug. Zur Frage nach der Bedeutuug der Esoterik im Spätjudentum verweist er auf Hagh. II 1, wonach die Eschatologie zu den von den Rabbinen esoterisch behandelten Stoffen gehört; daraus dürfe geschlossen werden, daß auch die Pseudepigraphen, die vom bar änaša reden, zum esoterischen Stoff der Schriftgelehrten gehörten. Zu der Frage, ob die Psalmenüberschrift la-menazzeaḥ messianisch gedeutet werden dürfe, verweist er auf die Wiedergabe in den griechischen Übersetzungen.

Prof. Deißner weist mit kurzem Dankeswort darauf hin, daß 2 Probleme der weiteren Forschung noch dringend bedürfen: 1. Der Sündenbegriff im Hellenismus (Pessimismus der Antike) und 2. Die Erlösungsgewißheit: gab es eine solche im Hellenismus?

5. Alttestamentliche Abteilung.

Donnerstag, den 11. Oktober, 4 Uhr.

Leiter Prof. D. Volz (Tübingen).

Prof. Volz widmet Duhm einen Nachruf und spricht von dem tiefgreifenden Einfluß, den dieser Mann auf die alttestamentliche Forschung ausgeübt hat.

Der Erlösungsgedanke im Alten Testament.

Von D. O. Procksch.

Der Erlösungsgedanke, nach Schleiermacher das Hauptmerkmal der christlichen Religion, findet sich, wenn nicht als Oberbegriff, so doch als wichtiges Element auch im Alten Testament. Er ist in der Figur des Messias enthalten, mit dem die Freiheit Israels anbricht, auch wenn er hier selten ausdrücklich betont wird. Doch muß er von der Messiasgestalt abgelöst werden, um eine genaue Bestimmung nach Umfang und Inhalt zu erfahren. Er steht im Mittelpunkt mehrerer Anschauungskreise, die durch ihn zusammen gehalten werden, aber nicht in einer Ebene liegen. Man kann unterscheiden die Einlösung (ge'ullā), die Auslösung (p'dût), die Deckung (kopher) und die Lösung der religiösen Spannung.

1. Die Einlösung (ge'ullā) setzt die Lösepflicht einer Blutsgemeinschaft voraus, die zugleich Rechtsgemeinschaft ist, deren Exponent der Löser (gô'ēl) als nächster haftpflichtiger Verwandter ist. Es handelt sich bei der Einlösung stets um einen Rechtsanspruch auf Eigentum an Blut und Gut, das verfallen war. Bei Blutrache, Versklavung, Verarmung ist der gô'ēl zur Einlösung rechtlich verpflichtet; in seiner Verwandtschaft liegt seine Lösepflicht als sittliche Aufgabe. Wird Gott als gô'ēl bezeichnet, wie schon von Jakob (Gen. 84, 16E), so wird die Verwandtschaft Gottes mit dem Menschen betont, in der Gott sittlich an den Menschen gebunden ist, auch wenn sie im Verhältnis von Gott und Mensch nur Adoptivverwandtschaft ist. Gott hat sich zur Erlösung Jakobs verpflichtet, und dies Verhältnis bleibt im Verhältnis zu Israel als Nation bestehen. Diesen Erlösungsgedanken hat im größten Stile Deuterojesaia durchgeführt, bei dem Jahve fortwährend als gô'ēl Israels erscheint, er ihm die Erlösung aus der Gefangenschaft verbürgt. Der Herzpunkt der in der Freiheit gipfelnden Erlösung ist hier die Vergebung der Sünde. Im Psalter, der theologisch von

Deuterojesaia abhängt, wird der Erlösungsgedanke von Israel auf den einzelnen übertragen, was mit dem erwachenden Individualismus zusammenhängt. Im Hiob erscheint Gott als gô'ēl seines Freundes, sofern er seinen Tod rächt, zugleich ihn aber aus dem Todeszustande befreit (Hi. 19$_{25}$).

2. Die Auslösung (p'dût) setzt weder Rechtsanspruch noch Lösepflicht einer Blutsverwandtschaft gegenüber dem Auszulösenden voraus. Der Ton liegt hier nicht auf dem Subjekt, da man sich selbst auslösen oder von einem beliebigen andern ausgelöst werden, kann auch nicht eigentlich auf dem Lösepreis, sondern auf dem Objekt der Auslösung. Immer handelt es sich dabei um ein Leben, nicht um ein Ding, insonderheit um ein menschliches Leben, das dem Tode verfallen ist und ausgelöst werden soll. Auf sakralem Gebiet begegnet uns die Auslösung vor allem im Passafest, das die Auslösung der menschlichen Erstgeburt bedeutet (cf. Ex. 4$_{22}$; 22$_{28}$; 34$_{20}$) und das Erlösungsfest *κατ' ἐξοχήν* ist. In der Prophetie kennen Hosea (13$_{14}$), Micha (6$_4$) sowie das Deutoronomium (7$_8$; 9$_{26}$; 13$_6$; 15$_{15}$; 21$_8$; 24$_{18}$) den Auslösungsbegriff, angewandt sowohl auf die Erlösung vom Tode (Hos. 13$_{14}$) wie von der ägyptischen Knechtschaft, was Deuterojesaia auf die babylonische Gefangenschaft überträgt (Jes. 51$_{11}$). Bei Jeremia (15$_{21}$) wird der Auslösungsgedanke, wenn auch vielleicht in einem Zusatz, auf das persönliche Leben des Propheten übertragen; und im Psalter finden wir die persönliche Beziehung neben der nationalen ganz regelmäßig wieder. Der Erlöser ist hier Gott, der Israel oder den Frommen von der Knechtschaft (Ps. 25$_{22}$; 78$_{42}$ u. ö.), von der Sünde (Ps. 130$_8$), vom Tode (Ps. 49$_{16}$) erlöst, ohne daß auf seiten des Menschen ein Rechtsanspruch bestände. So ist im p'dût-Begriff der Gnadengedanke entwickelt worden, der dem ge'ullā-Begriff ursprünglich ganz fern liegt, wenn auch im Psalter beide öfter ineinander fließen.

3. Die Deckung (kopher) setzt den Schuldbegriff voraus, wobei sich das Substantivum (kopher) stets auf eine bürgerliche Schuld, das Verbum (kipper) stets auf eine sakrale Schuld bezieht, sodaß kopher in LXX gern mit *λύτρον*, kipper mit *ἐξιλάσκειν* übersetzt wird. Die Deckung ist dabei nicht im Sinne des Verbergens, sondern des Äquivalents oder Ersatzes gedacht, wie wir von einer gedeckten Schuld sprechen. Seine Hauptbedeutung hat der Begriff auf sakralem Gebiet bekommen, wo der priesterliche Fachausdruck (= kipper) die Sühne der Schuld vor Gott bezeichnet. Hierbei ist das Deckungsmittel das Leben des Opfertiers, das in seinem Blute verströmt wird; unblutige Deckungsopfer

kommen nur aushilfsweise als schwacher Ersatz vor. Die Sühne der Schuld ist also ein sakramentaler Akt; der Sühnbegriff unterscheidet die Deckung von der Einlösung und Auslösung. Seine tiefsinnigste Ausgestaltung hat er in der Figur des deuterojesaianischen Gottesknechtes erhalten, der sein unschuldiges Leben als Bußopfer für die Schuld seines Volkes dahingibt (Jes. 53$_{10}$), wodurch die Erlösung in der Freiheit des Gnadenjahres bewirkt wird (61$_{1-3}$).

4. Angesichts Gottes bedeutet die Erlösung die Lösung einer Spannung, die im Wesensgegensatze zwischen Gott und Mensch enthalten ist. Gott ist heilig; die Heiligkeit ist gewissermaßen Gottes Natur, der die menschliche als geschöpflich und sündhaft konträr entgegengesetzt ist (Jes. 6$_5$ ff.). Doch Hosea entdeckt im Naturgegensatz Gottes gegenüber dem Menschlichen den Liebesgedanken (11$_9$), in dem Gott auf Grund der Barmherzigkeit den Gegensatz zwischen sich und Israel aufhebt. Dieser Liebesgedanke ist auch in Deuterojesaias Heiligkeitsbegriff wirksam. Die Erlösung trägt bei ihm eschatologische Züge, und sie sind auch dem Erlösungsgedanken der Psalmen eigentümlich. Hier bezieht sich die Erlösung auf Israel, das zur Vollendung gelangt, aber auch auf den einzelnen, der den Tod überwindet. Im Glauben an die Todesüberwindung, der in manchen Psalmen, wenn auch verdeckt, doch unleugbar vorhanden ist (Ps. 16$_{10}$; 17$_{15}$; 49$_{16}$; 73$_{23}$ ff.), vollendet sich der Erlösungsgedanke im Alten Testament.

Aussprache.

Prof. Weinel: Auch ich möchte meiner Freude und meinem herzlichen Dank für diesen ausgezeichneten Vortrag Ausdruck geben, für die methodische Sicherheit, mit der hier vorgegangen war, und für die mannigfache Belehrung, die man für die neutestamentliche wie für die systematische Arbeit empfangen hat. Ich bedaure sehr, daß dieser Vortrag nicht am Anfang unserer Tagung gestanden hat. Es wäre dann eine gute Grundlage und sichere Weisung für die Behandlung der Fragen gegeben worden, wie wir sie sehr nötig gehabt hätten. Noch ein Wunsch: Die biblische Theologie des Alten Testaments hat gewiß außerordentliche Fortschritte in der letzten Generation gemacht. Es ist gewiß auch wertvoll, daß sie uns eine Religionsgeschichte Israels gibt im großen Zug. Aber es fehlen in ihren Darstellungen jetzt sehr solche klare durchgehende Entwicklungen der religiösen und ethischen Einzelgedanken und Begriffe. Wie wertvoll war uns z. B. das über *λύτρον* Gesagte. Die Frage, die doch sehr wichtig, ja grund-

legend ist: aus wessen Knechtschaft denn „die Vielen" losgekauft werden (Mk. 10 45), ist aus den Worten Jesu nicht direkt zu beantworten. Aber die alttestamentlichen Stellen, besonders auch die Hoseastelle, geben doch wohl einen wertvollen Aufschluß. Und es ist hier besonders deutlich, gegenüber manchen abseitigen Wegen der religionsgeschichtlichen Arbeit ins Hellenistische, zu sehen, wie eng das N. T. oder wenigstens Jesus mit dem A. T. verbunden und aus ihm zu verstehen ist. Wenn die alttestamentlichen Kollegen ihre Arbeit wieder stark auf solche Fragestellung einstellen und die biblische Theologie in dieser Weise ins Einzelne entwickeln, werden sie uns eine wertvolle Grundlage für die neutestamentliche wie für die systematische Arbeit geben.

Prediger Rudnitzki: heißt „kipper" nicht ‚auslöschen'?

Oberkonsistorialrat Coulon fragt, ob „kipper" ‚das Angesicht Gottes bedecken' oder ‚die Sünde des Menschen bedecken' heiße.

Baumgartner wünscht nähere Begründung des Zusammenhangs von אָל mit ‚binden' und fragt, ob bei den Psalmen das Recht bestehe, eine über die allgemeine Erlösung hinausgehende Auffassung so stark zu betonen. Weinel gegenüber sagt er, daß solche Arbeiten, wie Weinel wünscht, in den letzten Jahren schon geleistet worden seien.

Hänel findet die systematische Trennung des Erlösungsgedankens in einzelne Kreise zu scharf. Das für den ga'al-Begriff herausgezogene Material war nur aus später Zeit. Die Unterscheidung vom „Einlösen" und „Auslösen" sei nicht zutreffend. ga'al und padā wird gebraucht, wenn es sich nicht um kipper handelt. Kipper ist kein Begriff des Lösens, sondern der Sühne. Im Sühnebegriff herrscht nicht der Gedanke des Ersatzes mit äquivalenten Werten, sondern die Tatsache vor, daß Gott es will. Der Erlösungsbegriff ist auf Grund des A. T. weiter zu fassen als der Sühnebegriff.

Procksch erwidert: Das Objekt des Bedeckens läßt sich nicht eindeutig bestimmen; in sakralem Gebrauch heißt es auf jeden Fall „die Schuld bedecken". Die Frage nach der Bedeutung von אָל ist zu umfangreich, als daß sie hier erörtert werden könnte. Der Ausdruck ‚Wenn Leib und Seele dahinschwinden' (Ps. 73) zeigt eine Erlösung, die über die allgemeine Höhe hinausreicht. Hänel gegenüber hält Procksch an der Unterscheidung von ga'al und padā jedenfalls für den ursprünglichen Sinn fest; später mag die Bedeutung der beiden Wörter verwischt worden sein.

6. Religionsgeschichtliche Abteilung.

Donnerstag, den 11. Oktober, 5 Uhr.

Leiter: Professor D. Dr. Beth (Wien).

Der Erlösungsgedanke in der Religionsgeschichte.

Von Prof. D. Dr. Carl Clemen (Bonn).

Wenn ich als Nichttheologe über den Erlösungsgedanken in der Religionsgeschichte reden soll, darf ich mich wohl auf die sog. außerbiblischen Religionen beschränken und außerdem, ebenso wie die griechische Philosophie, die verschiedenen indischen Systeme beiseite lassen, die zwar die Existenz von Gottheiten anerkannten, aber ihnen keine oder nur ganz geringe Bedeutung für die Erlösung zuschrieben. Weiterhin kann wohl die immer neue Befreiung von irgend welchen Schäden, Mängeln, Verfehlungen und die erwartete Herbeiführung besserer, aber nicht wunderbarer Verhältnisse außer Betracht bleiben, auch das Leben nach dem Tode, wenn es nur als Fortsetzung des früheren, vielleicht sogar unter ungünstigeren Bedingungen, gedacht wird. Immerhin erscheint der Tod bereits als Erlösung, wenn dem Verstorbenen die Fähigkeit zugeschrieben wird, die Überlebenden nachdrücklicher zu schädigen oder andere ähnliche Wirkungen auszuüben, auch irgendwelche Geheimnisse zu offenbaren, und wenn die Toten deshalb verehrt werden. Vor allem aber ist der Tod so zu bezeichnen, wenn er dem Verstorbenen ein besseres Geschick als hier auf Erden eröffnet; wollen wir die verschiedenen Auffassungen der Erlösung in den außerbiblischen Religionen kennen lernen, müssen wir also mit der Erwartung eines seligen Lebens nach dem Tode beginnen.

I.

1. Sie findet sich schon bei manchen Primitiven und fast allen Kulturvölkern, auch in der Schule des reinen Landes (d. h. des Paradieses) im chinesischen Buddhismus, der als wirkliche Religion im Unterschied von dem ursprünglichen selbstverständlich hierher gehört. Dabei wird das Leben nach dem Tode zunächst und zum Teil wieder als Fortsetzung des irdischen geschildert, aber zugleich soll doch alles herrlicher als hier und alles Mangelhafte verschwunden sein. Im Orphismus wird sogar eine Vergottung der Eingeweihten erwartet, die schon in diesem Leben eintritt; aber vorher noch ist von derjenigen Erlösung zu spre-

chen, die ebenfalls von der Zukunft erwartet wird, nur nicht gleich nach dem Tode des Einzelnen, sondern *am Ende der Tage überhaupt*.

2. Zuerst war das im Parisismus der Fall, in dem die Seligkeit zwar auch etwas äußerlich aufgefaßt, aber doch zugleich als Lobpreis des guten Gottes und seiner Erzengel und als auch den gereinigten Gottlosen zu Teil werdend gedacht wird. Ebenso wird die Zeit des künftigen Buddha Maitreya und Kalkins, des letzten Avatara Vischnus, als eine Zeit äußeren Glücks beschrieben, das indes nur die Folge der innern Vervollkommnung der Menschen sein wird. Selbst das islamische Paradies, das durchaus sinnlich vorgestellt wird, gilt in manchen Kreisen nur als Bild der Anschauung Allahs.

3. Eine *Erlösung bei Lebzeiten* wird in den griechischen Mysterien gelehrt, die im übrigen ein seliges Leben nach dem Tode bewirken sollen, und wenigstens manchmal als Erlösung von der Sünde aufgefaßt. Viel weniger ist von einer solchen in Indien die Rede, wo zunächst vielmehr Befreiung von der Individuation und Rückkehr zu dem Brahman oder Atman erstrebt wird — vollständig erst nach dem Tode, aber vorläufig schon bei Lebzeiten. Erst Ramanuja läßt die Erlösung sich auch im Dienst der Gottheit auswirken, während im spätern Buddhismus, namentlich in der Zensekte, für den, der mit Buddha eins geworden ist, der Unterschied zwischen gut und böse verschwindet. In der aus der japanischen Nationalreligion, dem Schinto hervorgegangenen Tenrikyokwai bewirkt die Einswerdung mit der himmlischen Vernunft auch Liebe zu den Mitmenschen; dagegen die islamische Mystik, der Sufismus betrachtet die Erfüllung des Gesetzes wieder als weniger wichtig als die Vereinigung mit der Gottheit, die er ebenfalls dauernd erlebt.

II.

1. Als *Weg zur Erlösung* gilt im Brahmanismus und Zen-Buddhismus die *Erkenntnis*, während in der Tenrikyokwai zu diesem Ziel zugleich das Singen und Tanzen führt, in dem sich zunächst das Einssein mit der himmlischen Vernunft äußert. Der Sufi oder genauer der Derwisch erlebt die Einheit mit Allah auch in der Ekstase, die vielfach wieder durch verschiedene Mittel herbeigeführt wird; außerdem aber erreicht auch er sie auf dem Wege der Erkenntnis.

2. Die *Askese* soll im Orphismus zur Erlösung, nämlich zur Befreiung der Seele von dem Grab des Leibes führen und wird auch in den Mysterien verlangt, ohne daß ihre Bedeutung, die ja nicht mehr

die oder eine der ursprünglichen zu sein braucht, ganz deutlich würde. Ebensowenig können wir sagen, wie dort jene Vergottung zustande kommen soll, und vollends rätselhaft sind andere Aussagen auf den in Unteritalien gefundenen Goldplättchen. In manchen Mysterien wird symbolisch eine eheliche Vereinigung mit der Gottheit oder auch eine Neugeburt bewirkt; zugleich soll vielfach eine heilige Mahlzeit übernatürliche Kräfte mitteilen. Wie die von Apulejus (met. 11_{24}) vorausgesetzte Vergottung der Isismysten erfolgt sein soll, wissen wir wieder nicht; die voluntaria mors (Kap. 21) und die Wiedergeburt, um derentwillen der Eingeweihte seinen Geburtstag feiert, soll durch verschiedenartige geheimnisvolle Erlebnisse desselben eingetreten sein. Wie in den eleusinischen Mysterien die Vorführung des Raubes und der Rückkehr der Persephone wohl unmittelbar die Zulassung der Mysten zur Seligkeit bewirken soll, so in einem andern, von Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 22) beschriebenen Kult die Darstellung des Todes und der Auferstehung eines Gottes; ja sein Geschick soll vielleicht auch dadurch auf die Mysten übertragen werden, daß ihre Kehlen von dem Priester gesalbt werden, wie es möglicherweise vorher mit dem toten Gott geschehen war.

3. In den Mysterienreligionen wird endlich manchmal der Glaube als Heilsweg bezeichnet; vor allem aber ist das in Indien, in der sog. Bhagavatareligion der Fall. Später wird von der Bhakti noch die Prapatti, der Verzicht auf alle eigne Tätigkeit unterschieden: während die nördlichen Anhänger Ramanujas lehren, der Mensch müsse sich, wie das Affenjunge an seine Mutter, an Gott anklammern, meint die Südschule vielmehr, er müsse sich, wie das Katzenjunge von seiner Mutter, von ihm tragen lassen. Vor allem aber wird die Bhakti auch auf die göttlichen Wesen, die im späteren Buddhismus angenommen werden, bezogen, besonders auf Amitabha oder Amida. Im einzelnen besteht hier wieder zwischen der Sekte des reinen Landes und der neuen Paradiesessekte der Unterschied, daß jene eine möglichst häufige Anrufung Amidas empfiehlt, während diese eine solche nur als Ausdruck des Dankes für die Erlösung betrachtet, die Amida ohne jede Mitwirkung des Menschen bewirkt. Kein Wunder daher, daß sich schon die Jesuitenmissionare, die im 16. Jahrhundert nach Japan kamen, durch diese Sekten an das Luthertum erinnert fühlten und auch neuerdings immer wieder der Versuch gemacht worden ist, sie wenigstens auf den vom 7. bis 13. Jahrhundert in China vertretenen Nestorianismus zurückzuführen; sie ist aber gewiß unabhängig von ihm aufgekommen.

III.

1. Haben wir so (gegenwärtige und künftige) persönliche Erlöser kennen gelernt, so können wir uns endlich auch an ihnen die uns beschäftigende Idee klar machen, sehen dabei aber wieder von den Erlösern im weiteren Sinne (den Lehrern oder politischen *σωτῆρες*) ab. Von den eigentlichen Erlösern haben nur der persische und buddhistische eine eigne Aufgabe: der Soschyans soll die Toten wieder herstellen und dann jedem den verdienten Lohn geben, Maitreya wird, wie sein Name besagt, im höchsten Maße die maitri, das Freundschaftsgefühl betätigen; dagegen Kalkin ist lediglich der Repräsentant des neuen besseren Zeitalters. Und auch im Islam haben der Mahdi und der wiederkehrende Jesus keine große Bedeutung, ja ersterer wird vielfach überhaupt nicht mehr erwartet.

2. Um so wichtiger sind die Gottheiten, deren urzeitlichem Geschick oder Verhalten eine erlösende Bedeutung zugeschrieben wird. Daß das in Babylon mit dem Tode und Wiederlebendigwerden Marduks geschah, läßt sich freilich nicht beweisen, geschweige denn, daß die eigentlichen Vegetationsgottheiten oder gar Ahura Mazdah als Erlöser zu bezeichnen wären. Wohl aber wurde schon an den hellenischen Mysteriengott erinnert, dessen Geschick seinen Verehrern zugewandt werden sollte — der Priester flüsterte ihnen nach der geschilderten Zeremonie zu:

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Dann ist in der vorchristlichen heidnischen Gnosis von einem Heiland die Rede, der auf die Erde herabstieg; aber wie dieser Mythus sonst lautete, können wir wohl nicht genau sagen. Andrerseits die Erlösungstat Amitabhas oder Amidas wird genau beschrieben: er tat das Gelübde, die Buddhaschaft nicht anzunehmen, wenn irgendwelche Lebewesen mit dem Wunsche, in seinem Lande wiedergeboren zu werden, ihn anriefen und dieses Ziel nicht erreichten. Er hat aber die Buddhaschaft angenommen, also sind auch diejenigen, die ihn anriefen, in sein Paradies eingegangen und hat sein Gelübde die Bedeutung einer Erlösungstat, die man sich nur im Glauben anzueignen braucht.

3. Endlich von geschichtlichen Persönlichkeiten wird Zarathustra später als Erlöser aufgefaßt, namentlich aber, um von den von Celsus (bei Orig., c. Cels. VII, 8 f.) geschilderten „Eintagsgrößen" abzusehen, gegenwärtig Muhammed. Denn auch er gilt als der Vermittler zwischen Gott und Menschen, der diese „von den Finsternissen des Irrtums zu den Lichtern der rechten Leitung und von dem ganzen

Unglück zum unvergänglichen Glück führt". Allerdings ist das eben erst später und nach dem Vorbild des Christentums üblich geworden; trotzdem kann der christliche Erlöserglaube, wie von dem späteren persischen so von dem gegenwärtigen islamischen nicht prinzipiell, sondern nur graduell unterschieden werden; das Christentum vertritt den Erlösungsgedanken oder genauer den Glauben an einen persönlichen geschichtlichen Erlöser am allseitigsten, energischsten und einleuchtendsten.

(Der vollständige Vortrag ist in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1929 erschienen.)

Aussprache.

Professor J. Wendland (Basel):

Der Vortrag gab uns ein reiches Bild der Höhen sowohl als auch der Tiefen der außerchristlichen Religionen. Die Diskussion wird wohl den einen Gesichtspunkt behandeln: Wie verhalten sich diese Religionen zum Christentum? Wenn man nur die Höhen der außerchristlichen Religionen zusammenstellt, z. B. aus den Texten zur Bhakti-Religion der indischen Gottesmystik (vgl. R. Ottos Buch) die ergreifendsten Zeugnisse eines innigen Friedens mit Gott auswählt, oder wenn man nach H. Haas' Sammlung der Urkunden zum Sukavathi-Buddhismus das gläubige Vertrauen des Sünders auf die Zusage des Amida Buddha schildert, dieser Buddha werde sich der Sünder in allen Weltteilen erbarmen, so kann man zunächst dem Theologen einen vielleicht heilsamen Schrecken einjagen: Ist dies nicht dem Christentum sehr ähnlich? Was hat das Christentum Besonderes? Der Systematiker wird die prinzipielle Frage behandeln müssen: Wie formuliere ich die Stellung des Christentums zu den übrigen Religionen? Hier kommt uns die in der systematischen Sektion aufgestellte Forderung zu Hilfe: Wir brauchen wieder den oft verpönt gewesenen Begriff einer „natürlichen Religion". Sehr einfach wäre die Lösung, wenn wir sagen dürften: die außerchristlichen Religionen sind rein menschliche Erzeugnisse, das Christentum dagegen in ausschließlicher Weise göttliche Offenbarung. Aber auch der mit Sehnsucht nach Erlösung geschaffene Mensch ist aus Gottes Hand hervorgegangen, und die außerchristlichen Religionen sind Hinweise auf ein Supranaturales. Die christliche Religion wird gut tun, diese Gesichtspunkte schärfer und prinzipieller durchzuarbeiten. — Vergleichen wir die Erlösungsanschauung der Fremdreligionen mit dem Christentum, so wird sich — entsprechend den drei Teilen des Vortrags — immer deutlicher herausstellen: 1. im Christentum tritt die Erlösung von Sünde

und Schuld in den Mittelpunkt, in den andern Religionen dagegen ist Erlösung vom Leid oder vom Dasein das Wichtigste. 2. Die Person Jesu Christi überragt alle andern Erlöser, die mythischen wie die geschichtlichen so weit, daß sie vor ihm versinken müssen. 3. Die sittliche Forderung ist im Christentum viel wichtiger als in den andern Religionen. Zwar fehlen in manchen keineswegs sittliche Forderungen. Aber an die Höhe der in der Person Jesu gegebenen sittlichen Forderungen reicht keine heran.

Prof. D. Witte (Berlin) weist darauf hin, daß die Frage der Erlösung in den nichtchristlichen Religionen heute nicht nur ein theoretisch-wissenschaftliches, sondern auch ein praktisch-kirchliches Interesse habe, da weite Kreise mit den Erlösungsreligionen des Ostens sympathisierten, teils direkt östliche Erlösungsreligionen dem Christentum vorzögen, teils das Christentum durch Ideen dieser Religionen ergänzen wollten. Darum, so führte er aus, ist es wichtig, volle Klarheit zu schaffen für den starken Unterschied in der Auffassung der Idee der Erlösung in den östlichen Religionen und dem Christentum. In den Religionen des Ostens ist es nicht nur der Mensch, der erlöst werden kann und soll, sondern alle Lebewesen, die mit dem Menschen auf eine Stufe gestellt werden. Laotse und der Buddhismus stellen Menschen, Tiere und Pflanzen auf die gleiche Stufe, einige Formen des Buddhismus sehen sogar in jedem Stein einen Bruder des Menschen (Tendai, Nichiren). Dort bleibt der Mensch nur ein naturhaftes Wesen, während das Christentum ihn über die Natur heraushebt durch die Idee der Gottebenbildlichkeit, die ihm allein eignet. Das Ziel der Erlösung ist im Osten nicht ein das Ich als konstantes, gottähnliches Sein des Menschen vollendendes, seliges Leben, sondern entweder das Nichtmehr des Nirvana oder das Nichtmehr-Ich des Aufgehens im Brahman. Die Erlangung der Erlösung vollzieht sich einmal durch die eigene Kraft des empirischen Menschen, dessen Sündengebundenheit nicht in der Tiefe erfaßt wird, sodann in der Form ungezählter Wiedergeburten. Dadurch ist dort die Erlösung einmal Selbsterlösung, sodann kein zentral sittlicher Akt, sondern ein Naturprozeß des Entwerdens. Das Referat von Professor Lohmeyer über die Erlösung im Neuen Testament zeigte verblüffender Weise hierin eine Ähnlichkeit mit den östlichen Ideen, da es schien, als denke auch Lohmeyer die Erlösung als eine naturhafte. Dem muß widersprochen werden. Im Osten stellt der japanische Amida-Buddhismus eine Sonderform der Auffassung der Erlösung dar, die formal eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Christentum bedeutet. Hier ist die Rein-

karnation aufgehoben, erlöst wird der Mensch allein aus Gnaden und nur durch den Glauben an die hingebende Erlösungstat eines Erlösers, der um der irrenden Menschen willen auf die eigene Seligkeit verzichtet. Aber im Grunde bleibt auch dieser Amida-Glaube doch Buddhismus. Sein höchstes Ziel ist das Entwerden des Gewordenen, sein Kennzeichen in der Auffassung des Lebens die Lebensabkehr, die Tat des Amida schwebt in der Luft, da ein Gott fehlt, der der Tat Geltung verleiht. Auch darf nie vergessen werden, daß der Amida-Glaube schon eine Reaktion gegen den rein negativen, ursprünglichen Buddhismus des Südens und Nordens darstellt. Das wirkliche, religiöse Leben hat in den Völkern des Ostens niemals Befriedigung gefunden in den Ideen der Erlösung zum Nichtmehr und Nichtmehr-Ich. Die Völker haben ihre wirklichen Religionen überall ausgestaltet zum Glauben an viele Götter bis an die Grenze des Monotheismus (Henotheismus), weil der Atheismus und Pantheismus ihnen keinen Halt und keine Antwort gibt auf ihre Sehnsucht. Sie haben sich nicht nur einen, sondern viele Erlöser geschaffen, Produkte der Phantasie, wie Amida. Sie haben sich positive Jenseitsziele gebildet wie das Paradies des Amida. Diese religiöse Entwicklung des Ostens liegt auf der Linie des Christentums, gibt jenen Völkern in niederer Form, was das Christentum allein vollendet bietet. Jede Vermischung der Erlösungsideen des Ostens und des Christentums ist abzulehnen. Die Völker des Ostens haben die Ideen ihrer eigenen Erlösungsreligionen desavouiert durch deren Umformung. Das Christentum erfüllt, was sie ersehnen.

Prof. Beth (Wien): Dem Vortragenden bin ich sehr dankbar, daß er größte Askese in Bezug auf die bemessene Zeit geübt hat und uns doch soweit in der Religionsgeschichte herumgeführt hat, daß wir ein gar buntes Bild von den Prägungen des Erlösungsgedankens an uns vorüberziehen lassen konnten. Gerade dies scheint mir besonders wichtig für den Theologen, daß er diese Buntheit erfaßt, um die Tatsache klar zu sehen, daß der Gedanke der Erlösung eine wirkliche Geschichte hat, eine Geschichte, die den Aufriß für eine ganze Religionsgeschichte abgeben könnte. Nun sind wir durch die Bemerkungen von Herrn Witte unter anderem auch zu einem Punkte geführt worden, den hervorzuheben auch mir am Herzen liegt, einem Punkt zudem, an welchem diese Abendaussprache sich zu einer Fortsetzung derjenigen vom Vormittage gestaltet und der die Knüpfung eines Bandes gemeinsamer Interessen zwischen den Sektionen nahe legt. Ich habe recht bedauert,

daß es heute morgen an Zeit gebrach, um der so stark an die indische anklingenden, ja, wie mir schien, geradezu indisch eingestellten Auffassung der christlichen Erlösung, auf die in dem neutestamentlichen Referat großer Wert gelegt wurde, eine Beleuchtung durch die Religionsgeschichte zu geben. Wenn es so wäre, wie wir da hörten, daß der urchristlichen Religiosität zufolge der Zentralbegriff der christlichen Religion die Erlösung vom Fleischesleibe ist, so wäre es allerdings schwer, in diesem Punkte die Unterscheidung von Christentum und indischer Erlösungsreligion mit wenigen scharfen Strichen zu bezeichnen. Die religionsgeschichtliche Vergleichung zeigt doch ein ganz anderes Bild, insofern eben von der indischen Idee der Befreiung aus den Banden des Fleischlich-Sinnenfälligen herkommend der Betrachter deutlich sieht, wie gänzlich anders die Vorstellung und Erwartung im Christentum ist. Auf der anderen Seite muß aber auch zur Ergänzung des Referates von Herrn Clemen daran erinnert werden, daß das Erlösungsziel im Buddhismus zugleich positiv bestimmt ist. Und da ist wichtig, daß schon der ursprüngliche Buddhismus seine mythologische Götterlehre zur Gewinnung des Gedankens des göttlichen Prinzips an sich benutzt hat und daß die Anweisungen, welche, doch wohl bereits von Buddha selbst nach dem Digha-Nikaya z. B., für den Prozeß der Entwerdung oder der Befreiung vom Bewußtsein gegeben worden sind, diesem Negativum der Befreiung immer ein Positivum an die Seite stellen oder, besser vielleicht noch so ausgedrückt, ihm stets auch eine positive Kehrseite verleihen, nämlich das stufenweise Hinaufsteigen des menschlichen Geistes in je und je höhere Sphären des geistigen Empfindens bis hin zu jener Existenzstufe, wo reiner Geist ist. Denn dies ist es ja, was mit der gänzlichen Bewußtseinsfreiheit gemeint ist, die Freiheit der Anschauung von allem, was irgend zum Sinnlichen gehört und beim Anschauen des Sinnenfälligen in die menschliche Psyche gelangte. Das Entwerden, das zugleich ein Hinaufwerden zu rein geistiger Existenz ist, wird in dem alten buddhistischen System als das Ziel alles Sehnens und Strebens hingestellt, ein durch das Erloschensein alles irgendwie Sinnlichen charakterisierter rein geistiger Endzustand, der als ein hier sehnlich erstrebter demjenigen gegenüber steht, was die christliche Eschatologie als das Geschenk der Gnade kennt.

Prof. Weinel (Jena): Auch ich danke dem Herrn Vortragenden für den reichen und lehrreichen Überblick und freue mich dessen, daß von Herrn Witte so klar die Eigenart der christlichen Erlösung auch im Gegensatz gegen den Vortrag dieses Morgens aufgedeckt worden ist.

Die Frage: Wovon wird der Mensch erlöst, ist eben für den Erlösungsbegriff und damit für das Wesen einer (Erlösungs-)Religion ganz entscheidend. Im Christentum handelt es sich um die Erlösung von Sünde und Schuld und erst in zweiter Linie um die von Leid und Welt, in allen anderen Religionen steht das Leiden im Vordergrund. Das Christentum ist darin wirklich einzigartig. Darum habe ich in meiner biblischen Theologie in der ersten Auflage das Christentum als die sittliche Erlösungsreligion von den anderen Erlösungen in der alten Welt als den ästhetischen Erlösungsreligionen unterschieden. Tröltsch hat damals gemeint, ich wolle damit einen Wahrheitsbeweis für das Christentum erschleichen. Dem war aber gar nicht so, es handelt sich um eine rein geschichtliche Tatsache. Um bei unserm gegenwärtigen Gegenstand zu bleiben: der Buddhismus ist freilich auch eine ethische Religion; aber er kennt die Sittlichkeit als ein vom Menschen zu schaffendes und auch durchaus erreichbares Mittel zur Erlösung; die Sittlichkeit ist die erste Stufe der Lösung von der Welt und dem Leid, auf die dann die höheren Stufen der Versenkung folgen. Es ist aber nicht Erlösung von Sünde und Schuld als den eigentlichen Feinden des Menschen. Und so ist es auch bei den anderen Erlösungsreligionen. – Zum zweiten möchte ich ein Wort sagen zu der Frage, ob die positiven, dem Christentum so ähnlichen Erlösungsgedanken des Ostens, wie sie in der indischen Bhakti und im Krischnakultus oder im Amidaglauben des nördlichen Buddhismus vorliegen, etwa vom Christentum her beeinflußt sind oder nicht. Ich möchte da dem weitverbreiteten Vorurteil gegenübertreten, das in der Religionsgeschichte herrscht, als ob das Christentum immer nur von anderen Religionen beeinflußt worden sei, seinerseits aber nie beeinflussend gewirkt habe. Wir wissen jetzt, daß die indische und chinesische Kunst vom Hellenismus stark bestimmt, ja vielfach angeregt ist, warum will man für das nach dem Hellenismus und schon mit ihm wandernde und missionierende Christentum nicht annehmen? Ich weiß freilich auch, daß indische dem Christentum schon sehr nahestehende letzte Gedanken über Gott, Glaube und Menschentum schon vorchristlich sind, bereits im Mahabharata vorliegen (besonders die schönen Bücher von Otto haben uns das gezeigt), aber Vieles ist im Osten auch später. Damit ist die Frage noch nicht gelöst, aber auch nicht mehr abzutun. – Endlich ein Wort zu der wiederholt gefallenen Äußerung, daß man einen Schrecken bekommen könne, wenn man sehe, wie nahe diese östlichen Erlösungsreligionen dem Christentum kommen. Mir ist das kein Schrecken, sondern eine Freude. Ich

bin für mein Christentum nicht eifersüchtig, auch nicht ängstlich, und suche die Offenbarung Gottes nicht nur bei einem Volk und in einer Religion. Gott hat sich auch im Osten nicht unbezeugt gelassen, und nicht nur mit Regen und fruchtbaren Zeiten, sondern auch in Glauben und Liebe und Erkenntnis seines Wesens. Das ist mir eine Erhebung und wird sicherlich auch einmal in der Mission ein fruchtbarer und überzeugender Gedanke werden.

Der Vortragende dankte in seinem Schlußwort für diese Ergänzungen, mit denen er sich im wesentlichen einverstanden erklären könne, bemerkte aber, daß er selbst zunächst nur den Erlösungsgedanken in der außerbiblischen Religionsgeschichte hätte darstellen sollen und wollen und den ursprünglichen Buddhismus ausdrücklich von seiner Betrachtung ausgeschlossen hätte. Für die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit des späteren Buddhismus vom Christentum verwies er auf seine in der ostasiatischen Zeitschrift, Jahrgang 9, erschienenen Aufsätze: Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus.

Geschäftssitzung, Donnerstag, den 10. Oktober, 10 Uhr abends.

(Der nächste Theologentag.)

1. Es wird beschlossen, die Drucklegung des Berichtes über den zweiten Theologentag wiederum dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht zu übergeben.

2. Die Vorbereitung des nächsten dritten Theologentages liegt in der Hand des Dekans der evangelisch-theologischen Fakultät in Breslau, dem der Vorsitzende des zweiten Theologentages, Prof. D. Pfennigsdorf, und der Dekan der Gießener theologischen Fakultät, welcher den vierten Theologentag zu leiten hat, zur Seite stehen soll. Als Zeit der Tagung ist der Herbst 1930 in Aussicht genommen.

3. Die Frage, ob der Theologentag mit oder ohne besonderen Gottesdienst zu eröffnen ist, soll von der mit der Leitung betrauten Fakultät entschieden werden.

4. Die Anregung von Professor D. Meyer-Göttingen, anläßlich der ersten Ausgabe des Kleinen Katechismus Luthers am 20. Januar 1529 diesen Tag als Jubiläumsfeier bei den kirchlichen Behörden in Vor-

schlag zu bringen, wird beifällig aufgenommen und Professor Meyer ermächtigt, die erforderlichen Schritte zu tun.

5. Auf Antrag von Prof. D. Titius soll die Sache der ökumenischen Bewegung am Nachmittage vor dem Theologentag zu Worte kommen.

Nachtrag.

Prof. D. Lütgerts Vortrag über „Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie" ist im Wortlaut in den Beitr. z. Förd. christl. Theol. bei C. Bertelsmann, Gütersloh, erschienen.

Studien zur systemat. Theologie, hrsg. von A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 1:

Heinz Erich Eisenhuth:

Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim

1928. 84 S. 4,80 RM. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten einen um 20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis vom 2. Heft an.

Diese Studien sollen die theologisch-systematische Arbeit auf dem Boden der Reformation im Streben nach größtmöglicher Objektivität zu fördern suchen. Sie werden grundsätzlich unabhängig sein von theologischen und kirchenpolitischen Parteitendenzen jeder Art. Sie werden sich in steter Fühlung mit der historischen Forschung der exegetischen, kirchengeschichtlichen und allgemein religionswissenschaftlichen Disziplinen halten, aber dabei nie die spezifischen und übergreifenden Aufgaben der theologischen Systematik aus den Augen verlieren. Sie werden bewußt im Dienste der evangelischen Kirche stehen, aber doch zugleich eine ökumenische christliche Theologie anzubahnen bestrebt sein.

In Vorbereitung befinden sich: Heft 2, Lic. Georg Hoffmann: **Das Problem der letzten Dinge in der neueren und neuesten Theologie.** 1929. Etwa 126 Seiten. Heft 3, Lic. Fritz Hempel: **Die Religion im Eiszeitalter.** 1929. Etwa 60 Seiten Text und 16 Seiten Abbildungen mit 25 Bildern.

W. Scheller:

Die Absolutheit des Christentums

Ihr Sinn und ihre Berechtigung. 1929. 9*, 221 S. gr. 8°. Geh. 9,50, geb. 12 RM.

Die Arbeit will nicht beweisen, sondern grundsätzlich untersuchen, ob und inwiefern bewiesen werden kann. Sie läßt die verschiedenen Einstellungsmöglichkeiten zur Absolutheitsfrage zu ihrem Rechte kommmen, stellt ihre Vorzüge heraus, beleuchtet ihre Grenzen. Ihre Eigenart liegt darin, daß die spezifisch religiöse Blickrichtung voll zur Geltung gebracht wird. Eine Lösung sucht sie auf dem Wege einer verstehenden Betrachtungsweise, die eine willkürliche oder dogm.-tendenziöse Beantwortung nach Möglichkeit ausschließt.

Hans Dittmer:

Evangelischer Konfirmandenunterricht

im Licht der heutigen Jugendpsychologie unter besonderer Berücksichtigung des ländlichen Unterrichts. 174 Seiten. März 1929. Geh. 6,20 RM., geb. 7,60 RM.

Mit diesem Werk tritt die Arbeit über den ev. Konfirmandenunterricht in einen neuen Abschnitt ein. Zum ersten Mal sind die Ergebnisse der modernen Jugendpsychologie und Pädagogik für das Gebiet des kirchlichen Unterrichts voll ausgewertet, und das konnte nur von einer Seite geschehen, die mit den Fragen der kirchlichen Praxis ebenso vertraut war, wie mit denen der neuen Jugendkunde und Pädagogik. — Zum ersten Mal wird auch der grundsätzliche Unterschied zwischen städtischen und ländlichen Konfirmanden mit Hilfe der neuesten Forschung klargestellt und das Problem unter Zuhilfenahme moderner Methoden allseitig beleuchtet. Vor allem aber gewinnt der Theologe einen bedeutsamen Einblick in den Stand der gegenwärtigen Jugendpsychologie und Erziehungsbewegung, was umso wertvoller ist, als die Ergebnisse dieser Disziplinen bisher nur allzu zögernd in die kirchliche Praxis herübergenommen sind. Dittmers Buch ist bei aller Gelehrsamkeit und Sorgfalt wirklich fesselnd geschrieben. Seiner Art und Bedeutung würde die Bezeichnung als kleines Handbuch der Religionspädagogik nicht unangemessen sein. Alles was man braucht, findet man darin.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Emanuel Hirsch:

Der Sinn des Gebets

Fragen und Antworten. Zweite neugestaltete Auflage. 1928. 64 S. Kart. 2,50 RM.

„Was er über erlebende und betende Frömmigkeit, über die Hemmungen des Gebets, über das Gebetsleben in Bitte und Dank und im Frieden der Gemeinschaft mit Gott sagt, endlich über den Rechtfertigungsglauben als den eigentlichsten Lebensgehalt und das Geistesgebet als den Höhepunkt des Betens, fesselt von Anfang bis zu Ende durch Wahrheit, Feinheit und Tiefe und es fesselt nicht bloß, sondern es mahnt den Leser und mehrt in ihm das Verständnis, den Ernst, die Freudigkeit des Betens." (Theol. Litbl.) — „Es ist in den letzten Jahren kaum Feineres und Gewichtigeres zu diesem innersten Thema des glaubenden Menschen gesagt worden . . ." (Landeskirchliche Blätter 1928, 25.)

Eivind Berggrav:

Der Durchbruch der Religion

im menschlichen Seelenleben. Aus dem Norwegischen übertragen von Dr. V. H. Günther, Oslo. 1929. 188 S. 8°. Geheftet 8 RM., Leinen 9,80 RM.

„. . . B. ist sehr gelehrt, aber schreibt nicht nur für Gelehrte, sondern für jede Gott suchende Seele. Er versteht es, sich hineinzufühlen in das religiöse Erleben anderer. Seine Sprache ist bildhaft und anschaulich. Es ist ein Genuß ihn zu lesen . . . ." (Pflugschar und Meißel.) — „Hier wagt wieder einmal einer, das religiöse Problem rein psychologisch aufzurollen, ohne im Menschlichen stecken zu bleiben. Das Sehnen der Grenzenlosen ist ihm der Ausgangspunkt. Im Überschreiten des Unmöglichen, der Schwelle, beginnt Religion. Sein Freiheitsbegriff ist das „Nach-Oben-Verwandtsein". Man begreift, daß der Verfasser, ein völlig selbständiger Geist, in seiner Heimat auf Widerstand stieß und freut sich, daß er dennoch eine führende Stellung errang. Niemand wird das gedankengesättigte Buch ohne Gewinn lesen." (Schweiz. Protestantenblatt.)

Niebergall, Fr.:

Die neuen Wege kirchlicher Arbeit

Eine kleine Pastoraltheologie. (= Prakt. theolog. Handbibliothek, Bd. 28.) 1928. 88 Seiten. 8°. Steif geh. 2,80 RM.

Niebergall behandelt sämtliche Aufgaben der kirchlichen Arbeit: Gottesdienst, Religionsunterricht und Seelsorge samt Gemeindearbeit, immer unter dem Gesichtspunkt, welche neuen Gedanken, Ziele und Wege die neuere theologische und kulturelle Entwicklung an die Hand gibt. — „Das ist ein prächtiges Büchlein, das jeder Pfarrer lesen sollte; in diesen Aufsätzen wirkt N. so packend wie in seiner Jugend . . ." (Protestantenblatt.)

Der soziale Pfarrer

Aus Georg Liebsters Lebensarbeit. In Verbindung mit Pfarrer Urban Hager u. Pfarrer Hans Vogel herausgegeben von D. Johannes Herz. (= Evangelium und soziale Frage, Band 1.) 1928. Mit 1 Bildnis. 168 S. 8°. Kart. 5 RM.

„Man liest mit dankbarem Ernste, wie tapfer und ehrlich, mit welcher heißen Liebe und Eindringlichkeit Liebster rang und kämpfte um die Kirche, um die Menschen, um die soziale Frage . . . Von dem, was er sagt, insbesondere was er zur sozialen Frage sagt, ist noch immer zu lernen: *eine wundervolle, oft geradezu befreiende Unvoreingenommenheit den Menschen, den Parteien, den Ereignissen gegenüber — aus Respekt vor dem Evangelium.* Und dazu noch dies: Es kündet sich bei Liebster — das sei wiederum nur Hinweis auf sachliche Erkenntnisse und Nötigungen — die neue Wendung in Theologie und Kirche überraschend an; insbesondere in der Frage der „letzten Dinge". Er war mit Bewußtsein und dankbar Schüler Luthers." (Pfarrer Aé, Dresden.)

bona fide! 1735

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

D. K. Arper und D. A. Zilleſſen:

Evangeliſches Kirchenbuch vollſtändig!

Ende Dezember 1928 iſt völlig neu erſchienen:

Band 3: Die kirchlichen Handlungen / Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Trauung, Eittung enthält Band 2).
1.—5. Tſd. 16*, 456 S. nband mit 4 Leſebändern
15 RM., Ganzleder 22

Dieſer ſeit J and vervollſtändigt endlich
das große E dentlich reichhaltiges, mit
peinlichſter S arbeitetes Material. Wer
die erſten b eſonders im erſten Band
von Auflage de, wie ſich z. B. die Gebete
im Stil enge ben und von ſubjektivem
Beiwerk entl dieſem Schlußbande die
reichen Erfah euen Auflagen der erſten
beiden Bänd

Gleichzeitig iſt vom 1. B Auflage erſchienen, das
11.—14. Tſd., d. h. daß ſie bereits in Benutzung hat.

Band 1 11.—14. Tſd.
1929. 2 RM.

verſchiedenſten
ſehr ſtattlich;
ebete, Sprüche
Bibelſtunden,
empfängt, ſo
uches iſt ganz

1927 iſt or" 1926, 7.)

Band 5.—8. Tſd.
1927. t.

en, Gebeten
m für jeden
s fe len alle
ie Beſonnen-
Ich kann mir

tter 1928, 2.)

Lic. M.

Der

(Methode andbuches für
den Konfi r Chriſten-
leben". n.

ffplan. Die erſte
reude, zu ſehen,
iglichs Buch lieſt,
te, dem werden
iellen Methodik"
eiten Teil iſt als
chenztg. '28, 36.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

DATE DUE

BT 10 .D4 1928 ,087

Der Erlhosungsgedanke :

UNITED THEOLOGICAL

Stockholm

Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift unter Mitarbeit vo
führenden Männern der Kirche und des Wirtschaftslebens aus allen Län
gegeben von D. Adolf Keller in Genf. Deutscher Schriftleiter Prof. D
in Berlin. Vierteljährlich ein Heft von 100 S. gr. 8°. Bezugspreis jä
10,70 RM. Einzelnummern 3 RM. Heft 1 als Probeheft 1 RM.

„Stockholm" hat in erstaunlich kurzer Zeit eine führende Stellung er
bischof Söderblom sagt nicht zuviel, wenn er prophezeit: „Unsere
werden dem ernsten, selbstlosen Wollen und dem tüchtigen Können,
Zeitschrift zugrunde liegen, dankbar sein, auch wenn nur die Pro
stellt und klargelegt werden – die erste Voraussetzung für ein
der Ethik des alten Christentums."" (Deutsches Pfarrer

United Theological Seminary Library
MAIN
BT10.D4 1928
Der Erlösungsgedanke
3 0645 0006 7218 4

Die Verhandlungen des 35. Evang.-Sozialen Ko

in Dresden am 29.–31. Mai 1928. Herausg. von Pfr. D. Herz. Pr

„Da stecken viele wertvolle Gedanken drin, die nicht nur in den Mauern des Kongresses gehört werden sollten . . ." (Christentum u. Wirklichkeit.)

H. Gunkel:

Einleitung in die Psalmen

Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (= Handkommentar, Göttinger, zum Alten Testament. Ergänzungsband, 1. Hälfte). 1928. 176 Seiten. 5,50 RM.

Die zweite Hälfte ist im Manuskript schon weitgehend gefördert und erscheint sobald Zeit und Kraft dem Verfasser die Vollendung gestatten.

„Ich habe nur einiges herausgegriffen, um eine Vorstellung davon zu wecken, wie interessant dies Buch ist. Obwohl es in die gelehrte Sammlung des „Göttinger Handkommentars" gehört, ist es keineswegs nur für alttestamentliche Wissenschaftler, sondern für jeden, der die Frömmigkeit der Psalmen verstehen und sie ästhetisch nachempfinden will, für Pfarrer und Lehrer, die sie erklären sollen." (Protestantenblatt 1928, 12.)

Vorher erschien vom gleichen Verfasser:

Die Psalmen

Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel. Göttinger Handkommentar z. A. T. II. Abt. 2. Bd. 4. Aufl. XVI, 639 S. 1926. Geh. 23 RM., Hlwd. 25,60 RM.

„. . . . . Aber was Gunkel uns hier schenkt, ist unendlich viel mehr als eine verbesserte und auf den augenblicklichen Stand der Probleme fortgeführte „überarbeitete vierte Auflage"; es ist ein vollständig neues Werk, daß in seiner großzügigen Anlage auch weit über den zur Zeit besten Psalmenkommentar im Sellin'schen Sammelwerke hinausführt . . ." (O. L. Z. 1926, 7.)

Georg Bertram:

Die Leidensgeschichte Jesu und der Christkult

Eine formgeschichtliche Untersuchung. (Forschungen z. Religion u. Literatur des A. T. u. N. T. Neue Folge, 15. Heft.) IV, 108 S. 1922. 2,50 RM.

„. . . . ist anzuerkennen, daß hier der notwendige und in der Hauptsache geglückte Versuch gemacht ist, für die Leidensgeschichte Jesu den „Sitz im Leben" festzustellen. Diese „formgeschichtliche Untersuchung" ist daher ein wesentlicher Beitrag zur Religionsgeschichte das Urchristentums, von dem eine kontinuierliche Entwicklung ausgegangen ist bis auf diesen Tag . . ."

(Karl Ludwig Schmidt in Theol. Blätter.)

bona 1735 fide!

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen